



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

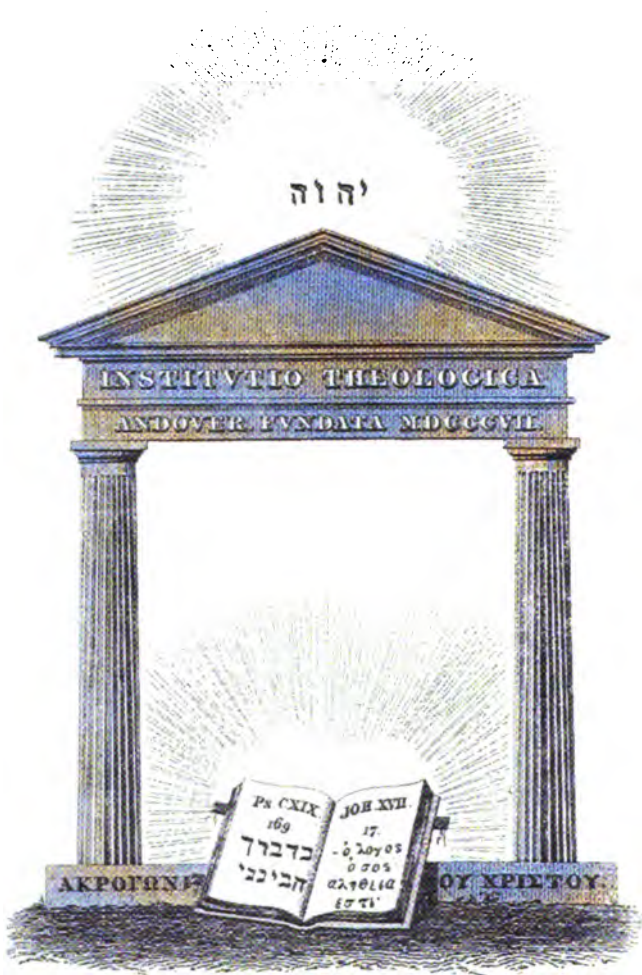
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCXX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Vorlesungen

über

Katholicismus und Protestantismus

von

Heinrich W. S. Thiersch,

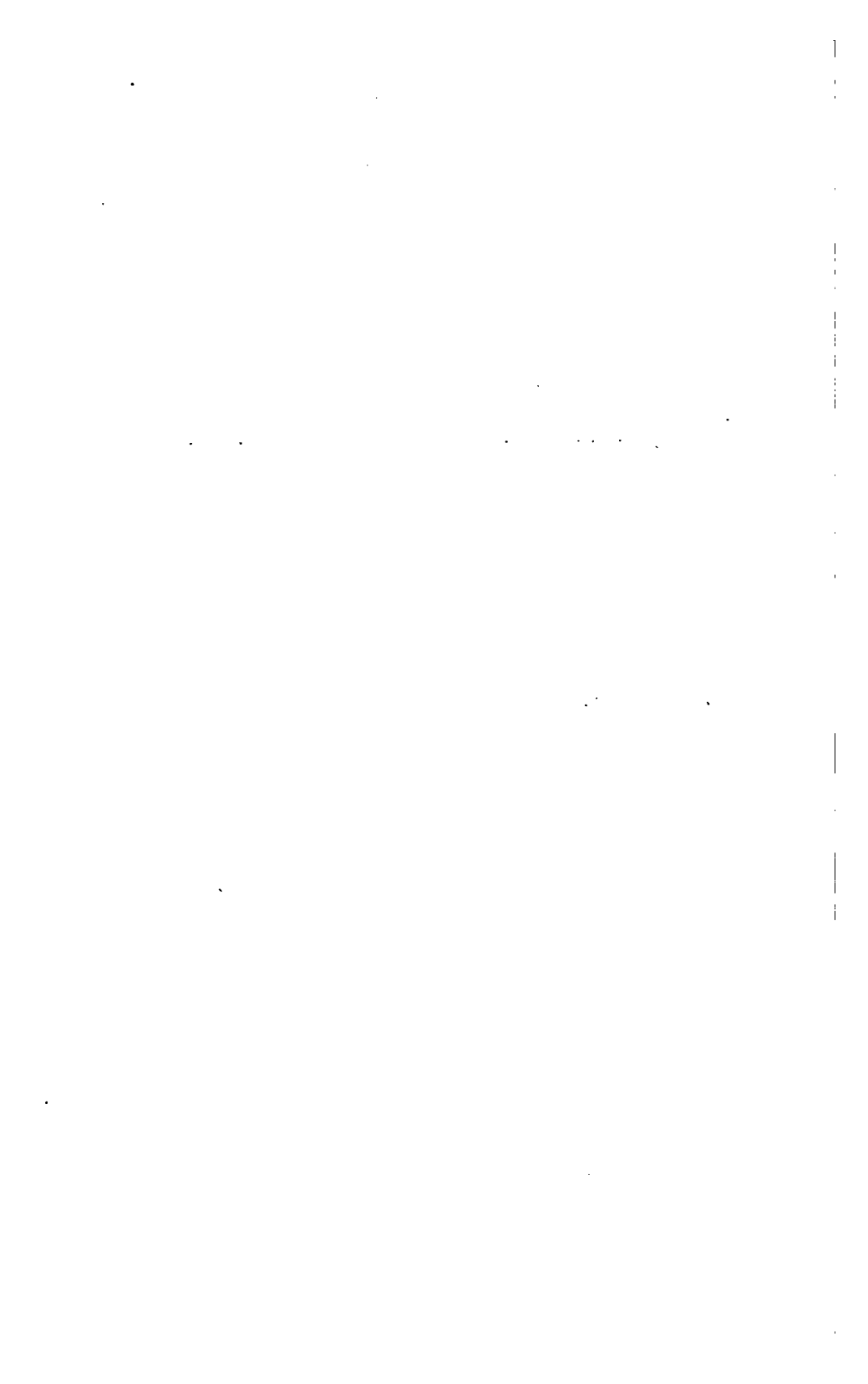
Doctor der Philosophie und Theologie, ordentl. Professor der Theologie an der
Universität Würzburg.

Erste Abtheilung.

Erlangen,

Verlag von Carl Seyder.

1846.



686 R.C.

Der hochwürdigen
**theologischen Facultät
zu Marburg**

in tiefster Hochachtung

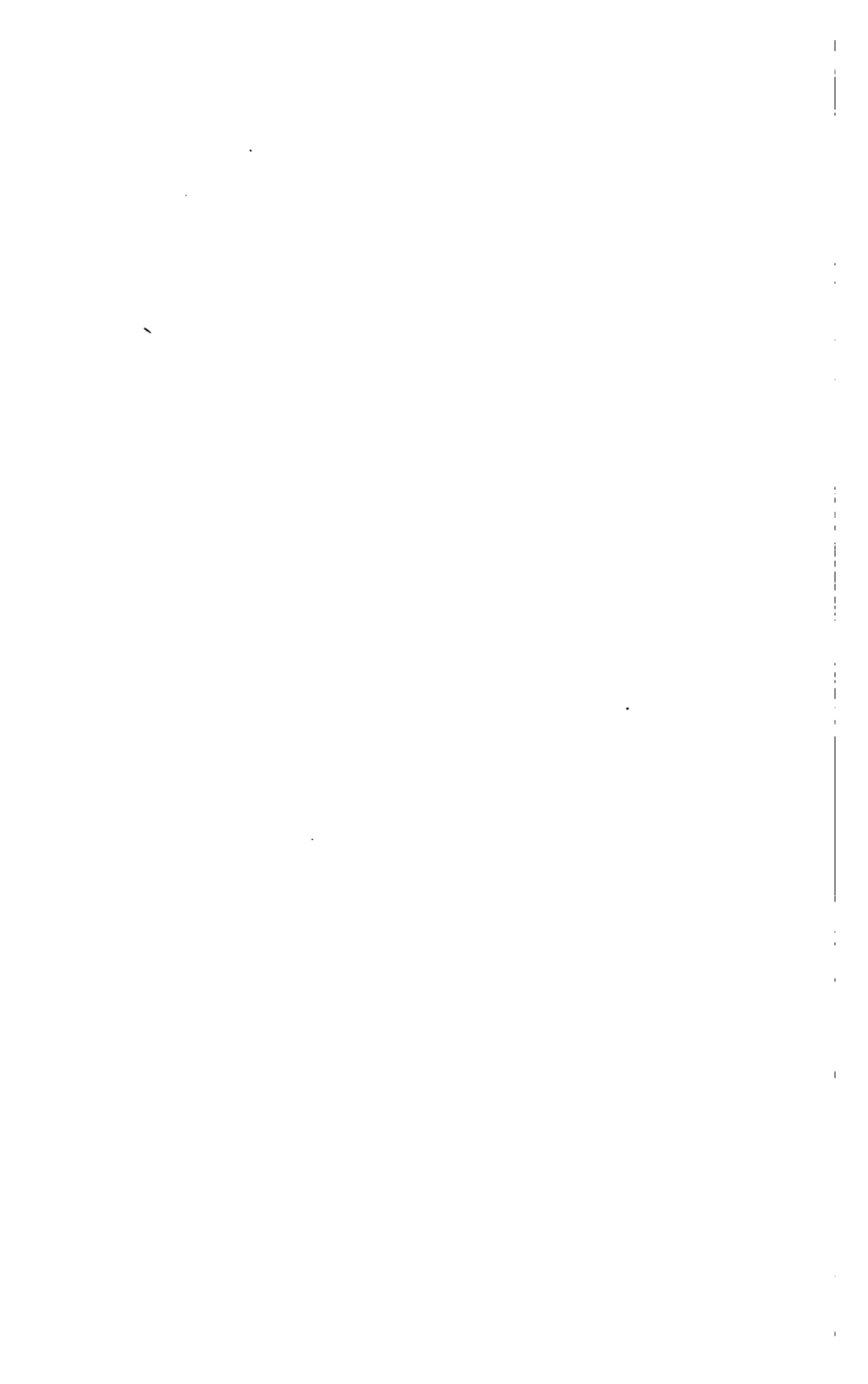
gewidmet

als ein Zeichen des Dankes

für die dem Verfasser

ertheilte

theologische Doctorwürde.



V o r r e d e .

Die Vorlesungen, welche ich hiemit der Oeffentlichkeit zu übergeben wage, habe ich an hiesiger Universität im Wintersemester 18⁴⁴/₄₅ gehalten, und zwar, so weit sie den Inhalt dieser ersten Abtheilung bilden, fast wörtlich so, wie sie hier mitgetheilt werden. Etwas anders verhält es sich mit den Vorlesungen der zweiten Abtheilung, welche sich bereits unter der Presse befindet und hoffentlich in wenigen Monaten erscheinen wird. Die wichtigen dogmatischen Fragen, welche dort zur Sprache kommen, verlangten zum Behuf der Veröffentlichung eine ausführlichere Behandlung, als sie mir bei der Kürze des Semesters für den mündlichen Vortrag gestattet war.

Vorträge, welche durch einen Zwischenraum mehrerer Tage von einander getrennt sind, bedürfen jeder für sich einer gewissen Abrundung und einer Wiederanknüpfung an das Vorangegangene, die überflüssig erscheinen mag, wenn sie im Druck unmittelbar aneinander gerückt erscheinen. Indessen hoffe ich, daß diesen kleinen Uebelstand Jedermann entschuldigen wird, der da weiß, wie schwer es ist, dem begeisterten Erzeugniß der rechten Stunde später eine solche Umgestaltung zu geben, durch welche es der schulgerechten Form theilhaftig wird, ohne die ursprüngliche Frische zu verlieren.

Es möchte für Collegien, welche publice gelesen werden, die geeignetste Aufgabe sein, das, was man sonst in dem Schematismus der herkömmlichen Disciplinen gesondert vorträgt,

zusammenzufassen und auf einen wo möglich praktischen Hauptgedanken zu beziehen. So habe ich hier gesucht, mannigfaltigen Stoff, der sonst in Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik vertheilt werden mag, im Dienste eines durch die Gegenwart gegebenen Themas zu verwenden und ihn dadurch dem Leben und der Erfahrung möglichst nahe zu bringen.

Ich suchte aber hiebei nicht allein das Trockene zu vermeiden, welches nur zu oft der Symbolik anhängt, sondern eben so sehr auch das Gehässige und Unwürdige, worein die neuere Polemik sich wieder verwickelt. Mir schwebte es als Aufgabe vor, nicht die abstrakte Theorie beider Confessionen mit wissenschaftlicher Kälte zu analysiren und zu vergleichen; noch weniger freilich, mit übel angebrachten Advokatenkünsten, wie man sie sich gegenwärtig von beiden Seiten erlaubt, die wohllautende Theorie der eigenen Kirche mit der anstößigen Praxis der andern zusammenzustellen, sondern mit aller Ruhe und Billigkeit Theorie gegen Theorie, Praxis gegen Praxis zu halten, und zu erforschen, wie weit die praktischen Fehler, welche eine Partei der andern vorwirft, wirklich aus ihrer Theorie entspringen, oder im Widerspruch mit derselben befindlich als bloße Zufälligkeiten betrachtet werden dürfen.

Indem ich mir dieß als Aufgabe vorhielt, wünschte ich durch Befolgung einer solchen Methode eine Erörterung wieder aufzunehmen, welche meiner Meinung nach zu früh erloschen ist, ohne zu einem befriedigenden Resultat geführt worden zu sein. Ich meine damit den durch M ö h l e r s Symbolik angeregten Streit aus der Mitte der dreißiger Jahre. So treffliche Auseinandersetzungen er auf beiden Seiten veranlaßt hat, so fehlte ihnen doch der eigentliche Abschluß, und ein solches Absterben der Controverse war um so mehr zu bedauern, da gerade M ö h l e r s Persönlichkeit eine Verständigung weit eher möglich erscheinen ließ, als sie gegenwärtig nach dem allzufrühen Ende jenes Mannes und unter so bedeutsam veränderten Verhältnissen sich erwarten läßt.

In den drei Viertelsjahren, welche inzwischen vergangen sind, seit ich diese Vorlesungen mit Betrachtungen über den neuesten Stand der Dinge geschlossen habe, ist viel Getöse kirchlicher „Bewegungen“ in Deutschland vernommen worden, aber nichts ist geschehen, wodurch eine Behandlung der confessionellen Frage in irenischem Sinne weniger nöthig und zeitgemäß geworden wäre. Im Gegentheil sind einmal durch die tragischen Ereignisse in der Schweiz, dann durch die „deutsch-katholische“ Separation, durch die Agitationen ihrer Häupter und derjenigen Zeitungsschreiber, welche mit jedem Stoffe zu speculiren wissen, die Antipathieen um ein Bedeutendes gestiegen. Aber je lauter die Schmähungen der Unwissenden werden und je eifriger die Factions beider Parteien das Feuer alter Zwietracht schüren, um so dringender ist es an der Zeit, daß auch zum Frieden mahnende Stimmen sich hören lassen, welche mit Nachdruck auf den alten gemeinsamen Boden der christlichen Confessionen hinweisen und durch Erinnerung an die Fehler der eigenen Kirche das Urtheil über die der andern zu mildern zu suchen.

Der „deutsch-katholischen“ Separation einen weniger geringen Werth beizulegen als ich in der Schlußvorlesung gethan habe, sehe ich auch in den neuesten Fortschritten der Sache keinen Grund. Den maßlosen Erwartungen von den Folgen dieser Erscheinung mich anzuschließen, war ich von Anfang an nicht im Stande. Ist sie doch nur eines unter vielen Symptomen einer ganz von selbst sich verstehenden Thatsache, nämlich der ungeheuren Verbreitung deistischer Aufklärung unter Protestanten und Katholiken. Hatte diese Aufklärung sich lange damit begnügt, die Haltung der Gleichgültigkeit zu beobachten, so ist es doch sehr natürlich, wenn sie in Deutsch-Katholiken und protestantischen Freunden auch wieder einmal eine kriegerische Stellung einzunehmen sucht, weil ihr das Erstarken der alten kirchlichen Ueberzeugungen in beiden Confessionen zu arg wird. Daß diese Denkweise gegenwärtig in Form einer eigenen Kirche Gestalt zu gewinnen sucht, ist ein Fortschritt, sofern jedes consequente

Handeln ein solcher ist, aber ein „weltgeschichtliches Ereigniß“ ist es nicht. Der Enthusiasmus der Deutschen für diese Sache, mag er sich nun den endlichen Fall Roms oder die Einheit Deutschlands als Resultat versprechen, ist nichts als ein Beweis unserer großen Unerfahrenheit in politisch = kirchlichen Dingen. Die weit besonneneren Urtheile der Engländer und Franzosen sollten uns beschämen. Wo eine vernünftige Religionsfreiheit besteht, wie sie in England schon vor Jahrhunderten erkämpft worden, da ist man an Phänomene dieser Art hinlänglich gewöhnt und auch bei uns kann gewiß nur durch Gewährung voller Religionsfreiheit der Bewegung ihr natürlicher und möglichst unschädlicher Verlauf angewiesen werden. Nichts ist mehr zu beklagen, als daß diese Einsicht gerade manchen der wohlwollensten und am besten gestimmten Männer ver sagt zu sein scheint. Denn wird diese Verpflichtung, welche man den protestantischen Deisten sowohl als den katholischen gegenüber hat, nicht begriffen, wird die Bildung eigener Secten neben den Staatskirchen fortwährend verhindert, so werden damit gewiß nur die letzteren untergraben und einem völligen Umsturz näher geführt. Ohnehin kann nur, wenn Allen freie Bewegung gestattet wird, auch die für das Walten des Geistes Christi erforderliche Freiheit erzielt werden, während vermeintliche Prohibitivmaassregeln hier wie in den Angelegenheiten der Presse in der Regel mehr dem Guten zum Nachtheil gereichen als dem Schlechten, welches letztere seinen Weg doch immer zu finden weiß. Und wie sollte der tiefen Unwissenheit unseres Volkes über Wahrheiten der Religion und Angelegenheiten der Kirche abgeholfen werden, wenn die freie und öffentliche Discussion verhindert würde? Vorurtheil und Haß würden dadurch nur genährt und das Ziel eines friedlichen Nebeneinanderbestehens mit völliger Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte, mit gegenseitiger Achtung und Anerkennung bei größter Verschiedenheit des Glaubens, würde in immer weitere Ferne hinausgerückt, ja vielleicht ganz unerreichbar gemacht werden. Ein

etwaiger Umschwung der Verhältnisse könnte in Folge von dem allen nur bösbärtiger und verderblicher ausfallen. Denn es ist sehr zu befürchten, daß die gegenkirchliche Partei, einmal ans Steuerruder des Staates gelangt, alle Gewissensfreiheit mit Füßen treten und ihre ganze äußere Macht mit der fürchterlichsten Intoleranz gegen uns andere kehren würde, um die geringen Beeinträchtigungen, welche ihr jetzt widerfahren, in tausendfachen Maaße ihren Gegnern heimzugeben.

Die große Erregbarkeit unseres Volkes für Angelegenheiten der Kirche, wie sie bei dieser Gelegenheit an den Tag gekommen, kann in gewisser Hinsicht als ein gutes Zeichen der Zeit betrachtet werden. Denn so viele fremdartige Motive auch beigemischt sein mögen, wenigstens bei einem Theil der Masse ist eine Stimmung nicht zu verkennen, welche verräth, daß das Interesse an der Religion von dem Nullpunct, auf den es vor einem Menschenalter herabgesunken schien, sich wieder zu heben begonnen hat.

Um so zweideutiger freilich erscheint das Verfahren einiger Pantheisten, welche dieser Bewegung sich zu bemächtigen suchen, indem sie einer Denkweise schmeicheln, die vor Kurzem noch tief unter der Verachtung ihres speculativen Standpuncts lag, und eine mehr oder weniger arglose Menge, mit deren Hülfe sie sich die Ausführung ihrer irreligiösen Träume versprechen, durch unrühmliche Künste vorläufiger Accommodation in ihr Interesse zu ziehen suchen.

Vor zehn Jahren, nach dem ersten Auftreten von Strauß, wurde von mehr als einer Seite die Hoffnung geäußert, der Rationalismus würde gegen diese neue Art von Angriffen mit den Vertheidigern des Christenthums gemeinsame Sache machen und zum Schutz der religiösen Wahrheiten, welche er sich bewahrt hatte, das seinige thun. Aehnliche Hoffnungen auf eine Anschließung der Rationalisten an die entschiedenen Anhänger der christlichen Uebertieferung hat Wolfgang Menzel noch in den Neujahrsbetrachtungen für 1845 ausgesprochen. Aber

leider zeigen sich in dem neuesten Stande der Dinge bei Deutsche-Katholiken und Lichtfreunden Symptome, welche das Eintreten einer ganz anderen Wendung befürchten lassen könnten. Der Pantheismus wenigstens legt es darauf an, eine Coalition mit dem früher so geringgeschätzten Rationalismus zu Stande zu bringen, und dieser scheint ihm in manchen seiner Vertreter mit einer höchst beklagenswerthen Schwäche entgegen zu kommen. Um so mehr Grund ist zu der Befürchtung, daß der heutige Deismus in sich selbst nicht mehr die Kraft trägt, die Heiligtümer seiner natürlichen Religion, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vor dem Atheismus zu schützen. Es wäre zu wünschen, daß unserm Volke über die Beschaffenheit einer solchen auf Täuschung und Schwäche gegründeten Allianz zur rechten Zeit die Augen geöffnet würden. Aber ich fürchte, es wird sich so lange nicht enttäuschen lassen, bis durch Gestattung völlig freier Concurrnz allen diesen Tendenzen jeder Nimbus von Heldenmuth und Märtyrertum entzogen, bis ihnen Gelegenheit gegeben wird, auf dem Wege ungehemmter Entfaltung ihr ganzes Wesen an den Tag zu bringen. Dann ließe sich vielleicht noch am ersten eine Auflösung jenes unnatürlichen Bündnisses zwischen Rationalisten alten Stils und Pantheisten neuester Art erwarten, wenn das jetzt noch vorhandene Interesse gemeinsamer Opposition hinwegfiel. —

Wäre die irenische Gesamtansicht, welche ich in diesen Vorlesungen darlege, unter den schriftgläubigen Theologen Deutschlands, zu welchen ich gezählt zu werden wünsche, schon vertreten, so würde mich nichts zum Auftreten berechtigen. Aber dem ist leider nicht so. Ich weiß daher noch nicht, welche Aufnahme ich bei denjenigen finden werde, mit welchen ich mich in den heiligsten Lebenserfahrungen und Ueberzeugungen einig weiß. Aber selbst wenn mir ungünstige Beurtheilung von Theologen jener Seite her widerfähre, deren Denkungsart gewöhnlich als Mysticismus, Pietismus und Orthodoxyismus bezeichnet wird, werde ich nicht unterlassen, in Beziehung auf das

Wesentlichste meine Geistesgemeinschaft mit ihnen zu bekennen. Nur behalte ich mir vor, vieles Einzelne in den gerade unter uns herrschenden Urtheilen über den Zustand der Kirche und ihre Aufgabe für unrichtig zu halten, wie ich es hier darzulegen versuche. Möchte Niemand, der sich bewußt ist, im Grunde von den gleichen religiösen Voraussetzungen auszugehen, wie ich, durch das Ungewöhnliche und Bestrebende sich abhalten lassen, eine Ansicht mit Ruhe zu prüfen, welche, wie ich hoffe, mit Ruhe, gewiß aber mit aufrichtigem Verlangen nach dem Heil der Kirche Christi vorgetragen ist.

Mag an dieser Ansicht einiges neu sein; unberechtigt ist sie in keiner Weise. Ich habe das Glück, an einer Universität mich zu befinden, welche große Freiheit der Forschung gestattet und ihre Theologen nach alter, an die Schule des Calixtus erinnernder Sitte mehr auf die alterthümlichen, allen Confessionen gemeinsamen Symbole, als auf die trennenden Bestimmungen des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts verweist.

Protestantische Theologen, welche mit dieser uralten gemeinsamen Ueberlieferung zerfallen sind, werden vielleicht manches einzelne billigen, vielleicht auch das dem Ganzen zu Grunde liegende Bestreben gutheißen, aber leider gerade in den wichtigsten Sätzen mir nicht beistimmen können. Dagegen hoffe ich auf einige Anerkennung von Seiten katholischer Theologen, welche sich unter den politischen Reibungen und Erbitterungen der Gegenwart einen offenen Sinn für die gemeinsam gebliebenen religiösen Interessen zu erhalten vermocht haben. Ich weiß, es gibt noch solche Männer in der katholischen Kirche. Gerne hätte ich ihnen noch mehr eingeräumt und die vorhandenen Differenzen geringer dargestellt, wenn ich glauben könnte, daß mit Bemäntelung des Zwiespalts etwas gethan wäre, wenn in diesen Dingen überhaupt einem Menschen zu Gefallen zu handeln erlaubt wäre. Habe ich die katholische Lehre irgendwo falsch aufgefaßt, so soll mir bessere Belehrung willkommen sein;

es hat keine geringen Schwierigkeiten für einen Protestanten, sich aus Unkenntniß und Vorurtheil herauszuarbeiten und sich zum Behuf wahrer Würdigung in die Denkweise der andern Confession vollständig hineinzuversetzen.

Schließlich noch eine Erinnerung für unbedingte Parteil männer aller Farben, die es etwa für gut finden, mein Werk öffentlich zu berücksichtigen. Sie mögen sich hüten, meine Totalansicht zu entstellen, einseitige Auszüge zu veranstalten und diese zu einer Anklage gegen den Verfasser oder zu einer Empfehlung ihres Parteistandpunktes zu mißbrauchen. Es könnte ihnen begegnen, daß einem solchen Verfahren öffentlich die gleiche Beurtheilung widerführe, welche es in ihrem eigenen Gewissen unfehlbar finden würde.

Marburg, den 31. December 1845.

Der Verfasser.

Uebersicht des Ganzen.

Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus.

Einleitung.

- I. Vorl. Ueber die in unserer Zeit liegenden Verpflichtungen zu einer Revision des großen kirchlichen Streites.
- II. Ueber die in der Gegenwart vorhandenen Bedingungen zur befriedigenden Lösung der Aufgabe.

Erster Theil.

Die katholische und protestantische Lehre von der Kirche im Verhältniß zur heiligen Schrift, zur Geschichte und zum gegenwärtigen Zustande der Christenheit.

- III. Das Dogma von der Kirche, Hauptpunct der ganzen Controverse. — Die Kennzeichen der wahren Kirche nach katholischer und protestantischer Ansicht. Das Symbolum Nicenum und der siebente Artikel der Augsburgerischen Confession.
- IV. Die protestantische Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Das Wahre und das Ungenügende an dieser Unterscheidung.
- V. Katholische und protestantische Voraussetzungen über das Verhältniß zwischen Idee und Erscheinung der Kirche. Biblische Lehre hierüber. Die Idee der Kirche ursprünglich bestimmt, der Welt gegenüber sich vollkommen zu verwirklichen. Die Bedeutung apostolischer Männer für die alte Kirche.

- VI.** Zusammenwirken mannigfaltiger Gaben in der Urkirche. Das Walten des heiligen Geistes in ihr, als Gewähr für ihre Reinerhaltung.
- VII.** Antwort auf die Einwürfe gegen den Satz von der Reinheit der Urkirche. Ihr Sieg über die Häresieen und ihr beinahe vollendeter Zustand am Ende des apostolischen Zeitalters. Contrast zwischen jener Zeit und dem gegenwärtigen Stande der Dinge.
- VIII.** Das Räthselhafte in dem späteren Verfall der Kirche. Lineamente ihres Urbildes auch in ihrem jetzigen Zustande noch erkennbar. — Die katholische Voraussetzung von der Unfehlbarkeit der Kirche; Sinn der darauf bezüglichen Verheißungen.
- IX.** Prüfung des ideellen Hauptbeweises für die Unfehlbarkeit der Kirche. Das Moment der menschlichen Freiheit in der Geschichte. Providentielles in dem jetzigen Zustande.
- X.** Die Entwicklung der gegenwärtigen Lage aus dem Urzustande durch vier große Metamorphosen der Kirche. Der Gegensatz judaischer und gnostischer Entstellung der Heilslehre und seine Bedeutung in der Geschichte.
- XI.** (1.) Die altkatholische Kirche im Verhältniß zur apostolischen. Das Nachlassen der ersten Geistesfülle. Die conservative Strenge der Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert, der Grund ihrer Vorzüge und ihrer Mängel.
- XII.** Die altkatholische Kirche in ihrem Verhältniß zur römisch-katholischen und zur protestantischen. — Das Bündniß der Kirche mit dem römischen Staat im vierten Jahrhundert als Quelle ihrer wesentlichsten Veränderungen.
- XIII.** (2.) Die Kirche des griechisch-römischen Kaiserreichs. Ihr falsches Verhältniß zum Staate. Ausartung in ihrem ganzen Wirken, in ihrem Cultus und ihrer Disciplin. Das Schicksal des Orients. Die besseren Kräfte der Kirche, namentlich im Occident.
- XIV.** (3.) Die römisch-katholische Kirche des Mittelalters. Ihre Basis in den germanischen Völkern. Ihre Trennung vom

Orient. Die Ausbildung der päpstlichen Gewalt und die ihr zu Grunde liegenden Ideen.

XV. Zur Beurtheilung des Papstthums auf der Höhe seiner Macht. Die Kirche im Sinne des Mittelalters: Fortsetzung des priesterlichen, Anticipation des königlichen Amtes Christi. Ihre Aehnlichkeit mit der alttestamentlichen Theokratie. Zusammenhang aller ihrer Eigenthümlichkeiten mit ihrem Grundbegriff.

XVI. (4.) Die protestantische Kirche. Erinnerung und Entleerung des Kirchenbegriffs bei den Reformatoren. Erwartungen Luthers von der gestaltenden Kraft seiner Lehre. Die Reformation eine That der Selbsthilfe. Die Frage nach dem Recht einer solchen. Analogieen im alten Bunde. Der Recurs auf das allgemeine Priesterthum und die Gleichheit der Christen.

XVII. Der Fall der kirchlichen Autorität. Nothwendigkeit der Scheidung des kirchlichen und politischen Gebietes nach dem Sinne der Reformatoren. Verhältniß der Reformation zur Revolution. Göttes. Gewinn aus der Reform für das Leben der einzelnen Gemeinden. Mängel des Kirchenwesens im Ganzen. Politischer und theologischer Druck. Der Umschwung der Universitätstheologie; der Rationalismus. Der „Auflösungsproceß des Protestantismus“. Neue Regungen und bessere Ausichten. Bleibendes Recht des Protestantismus.

Zweiter Theil.

Die einzelnen Differenzen des Katholicismus und Protestantismus im Dogma, im Cultus und im kirchlichen Leben.

Die Erkenntnißquellen und Autoritäten.

XVIII. Disposition des zweiten Theils. Verhältniß der juristisch-symbolischen Bestimmungen zum factischen Stande der Dinge.— Die Tradition; ihre Bedeutung in der alten und in der römischen Kirche. Steigende Unsicherheit der Ueberlieferung.

- XIX.** Zurückgehen der Reformatoren auf die Schrift. Ausschließlichkeit des Schriftprinzips bei den Protestanten. Die *perspicuitas* und *sufficientia* der heiligen Schrift, wie weit sie erweisbar? Die Unentbehrlichkeit der Gaben des heiligen Geistes. Bedürfniß einer Rückkehr zum ursprünglichen Verhältniß zwischen Tradition und Schrift.
- XX.** Der Canon der heiligen Schriften nach katholischer und protestantischer Ansicht. Die Apokryphen des A. T. Das Ansehen der Vulgata. Der *consensus Patrum*. Möglichkeit einer gemeinsamen wissenschaftlichen Erregese. Bedeutung des kirchlichen Alterthums und seiner Glaubenssätze.

Die Lehre von der Sünde.

- XXI.** Das Gemeinsame in der Heilslehre. Die Lehre des Anselmus und Augustinus als Voraussetzung der reformatorischen Ansichten. — Der Urzustand des Menschen; Uebereinstimmung gegenüber den naturalistischen Denkweisen. Unvollkommenheit in der Auffassung des Sündenfalles. Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde.
- XXII.** Ueber Möhlers Anklage gegen die Lehre der Reformatoren, daß sie Gott zum Urheber der Sünde mache. — Die Bestimmungen des Concilium Tridentinum über die Erbsünde. Der gegen die Protestanten gerichtete Canon im Verhältniß zur Lehre des Augustinus.
- XXIII.** Möhlers Einwürfe gegen die protestantische Theorie vom Verlust des Ebenbildes. Aufgabe der Dogmatik in der Lehre *de libero arbitrio*. Die Frage nach dem Verhalten des Menschen im Moment der *conversio*. Einwürfe gegen die lutherische Beantwortung dieser Frage.
- XXIV.** Ueber die Möglichkeit, die menschliche Freiheit gegenüber der göttlichen Gnade festzuhalten und doch jedes Verdienst des Menschen auszuschließen. Katholische Lehre von der Freiheit.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

- XXV.** Verschiedene Urtheile über das Gewicht der Differenz in der Rechtfertigungslehre. Das katholische und protestantische Dogma im Verhältniß zu einander und zur heiligen Schrift im Allgemeinen betrachtet. Vorläufiges über gegenseitige Vorwürfe mit Rücksicht auf Möhler.
- XXVI.** Die Differenz im Einzelnen: (1.) Die Begriffe Glauben und Rechtfertigung nach der heiligen Schrift. Große Mißverständnisse zwischen den Confessionen. Bleibende Verschiedenheit der Auffassung.
- XXVII.** (2.) Inwiefern im Gerechtfertigten noch Sünde denkbar? Protestantische Darstellungen des Antagonismus. Katholische Unterscheidung zwischen peccatum mortale und veniale. (3.) In welchem Sinne eine Gewißheit des Heiß stattfinden? Das Zeugniß des heiligen Geistes und die Zweifel an der empfangenen Gnade.
- XXVIII.** (4.) Von den guten Werken. Praktische Ergebnisse der katholischen Lehre. Ob vollkommene Gesezeserfüllung möglich? Die opera supererogatoria und die consilia evangelica. Genauerer über die Begriffe Lohn und Verdienst. (5.) Vom Purgatorium. Schwierigkeiten der protestantischen, Entstehung der katholischen Vorstellung.

Die Lehre von den Sacramenten.

- XXIX.** Anzahl und Wirkungsweise der Sacramente. — (1.) Die Taufe als Band der kirchlichen Einheit. Die Kindertaufe. Hervorhebung der Aboption bei den Protestanten, der Regeneration bei den Katholiken. (2.) Die Confirmation. Ihr ursprünglicher Sinn und ihre Umdeutung in beiden Confessionen.
- XXX.** (3.) Die Beichte und Absolution nach katholischer, lutherischer und reformirter Auffassung. Entstehung des katholischen Beichtwesens aus der altkirchlichen Disciplin. Auflösung der Kirchenzucht im modernen Protestantismus. Die Bußübungen; inwiefern sie genugthuende Kraft haben? Der Ablass.

- XXXI.** (4.) Die Eucharistie als Sacrament. Das Verhältniß der confessionellen Lehrbegriffe zur Bibel und zum kirchlichen Alterthum. Die Transsubstantiation im Verhältniß zur lutherischen Vorstellung betrachtet. Ihre Consequenzen: Anbetung der Hostie und Communion unter einer Gestalt.
- XXXII.** Die Eucharistie als Opfer. Altchristliche Vorstellungen vom eucharistischen Opfer. Nachklänge derselben im *canon missae*. Uebergang zum Begriff des Sühnopfers in der Messe. Inwiefern dieß eine richtige Folgerung aus der *praesentia realis*? Bossuet's und Möhler's Theorie verglichen mit dem Briefe an die Hebräer. — Die Privatmessen, die Seelenmessen und die Darbringung des Opfers in zeitlichen Angelegenheiten.
- XXXIII.** (5.) Die letzte Delung. Ursprünglicher Sinn der Handlung. (6.) Das Priestertbum. Die Hierarchie gegenüber der protestantischen Kirchenverfassung. Der Eölibat. (7.) Die Ehe und ihre Unauflösllichkeit.

Der Cultus und das kirchliche Leben.

- XXXIV.** Das Feste und das Bewegliche in den Formen des Cultus. Die Kunst im Dienste des Heiligthums. Die Verehrung der Engel, der Heiligen und insbesondere der Maria.
- XXXV.** Die Verehrung der Reliquien. Die Wunder in der katholischen Kirche. Der Silberdienst. — Die Orden der katholischen und die religiösen Vereine der protestantischen Kirche. Die Thätigkeit der Missionen.

Schl u ß.

- XXXVI.** Allgemeine Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Katholicismus und Protestantismus und über die Bedingungen einer besseren Zukunft.

Inhalt der ersten Abtheilung.

	Seite
Erste Vorlesung	1
Zweite Vorlesung	15
Dritte Vorlesung	28
Vierte Vorlesung	45
Fünfte Vorlesung	59
Sechste Vorlesung	78
Siebente Vorlesung	90
Achte Vorlesung	104
Neunte Vorlesung	122
Zehnte Vorlesung	138
Elfte Vorlesung	155
Zwölfte Vorlesung	174
Dreizehnte Vorlesung	189
Vierzehnte Vorlesung	218
Fünfzehnte Vorlesung	232
Sechzehnte Vorlesung	250

	Seite
Siebenezehnte Vorlesung	269
Achtzehnte Vorlesung	298
Neunzehnte Vorlesung	310
Zwanzigste Vorlesung	332



Erste Vorlesung.

(Gelesen den 2. November 1844.)

Meine hochzuverehrenden Herrn! Jede theologische Entwicklung eines einzelnen Individuums oder einer Gesamtheit hat nur dann Wahrheit und Bedeutung, wenn sie von einem Ringen nach Ueberzeugung ausgeht. Ohne Kampf wird auch in dieser Sphäre des geistigen Lebens nichts Großes und nichts Nachhaltiges geboren. Die ganze uns umgebende Welt ist gegenwärtig erfüllt von Gegensätzen und Konflikten, welche uns zum Kampfe herausfordern; aber indem uns die Unelässlichkeit dieser Aufgabe fühlbar wird, zeigt sich uns auch ihre Schwierigkeit. In unserem Zeitalter sind die äußeren Autoritäten für das Bewußtsein und die Ueberzeugungen der Zeitgenossen, in einem Grade wie es früher noch nie der Fall war, gefallen; die Folge davon ist aber die, daß Jeder von uns um so entschiedener auf sein Inneres angewiesen ist, um hier einen selbstständigen Halt zu finden. Darum ist es in unseren Verhältnissen namentlich mit dem Christenthum dahin gekommen, daß es bald nur entweder gar nicht mehr oder mit der festesten innern Ueberzeugung, welche auf eigne Erlebnisse und Kämpfe sich gründet, wird festgehalten werden können. Die gesicherte Höhe einer auf diesem — dem wahren Wege, errungenen christlichen Ueberzeugung ist es aber werth, daß wir, um in ihren Besitz zu gelangen, weder den Schmerz der Selbsterkenntniß scheuen, noch den Ernst der Forschung und Meditation uns ersparen.

In einer Zeit nun wie diese, wo jede christliche Ueberzeugung sogleich in ihrem Werden von einem Meer der Steppis und Verneinung, des philosophischen und unphilosophischen Vorurtheils sich umfluthet sieht, ist es höchste Pflicht für einen jeden von uns, auf unsrer Suth zu sein, daß nicht der Zufall der ersten Befignahme, noch der Reiz heroisch erscheinender Ungebundenheit uns bestimme, daß nicht das Gethöse der Partolen uns hindere, tief in das eigene Innere, zu gehen, den Ernst der Wirklichkeit zu empfinden und jene Fragen des Gewissens zu vernehmen, auf welche nur das Christenthum Antwort gibt.

Und wir müssen den jungen Mann glücklich preisen, dem es durch Eindrücke seiner frühesten Erziehung, durch einfache Verkündigung des Evangeliums oder durch den stählenden Einfluß christlicher Wissenschaft zur rechten Zeit zu Theil geworden ist, auf dem Boden der großmüthigen Wahrheit Fuß zu fassen. Wie aber die Dinge sich gestalten, kömmt die Religion auch in dem günstigsten Falle an uns, nicht in der Reinheit und Stärke, die sie in ihren ursprünglichen Organen hatte, sondern vermittelt durch die Geschichte, modificirt durch die Umgebung, in die wir gestellt sind, in der Form der Confession und der theologischen Schule. Und es ist eine gemüthliche, eine zugleich sehr natürliche Erscheinung, daß wir mit der ersten Begeisterung, die wir eigentlich nur der reinen ewigen Wahrheit weihen sollten, auch gerade diejenige Form erfassen, in welcher die Wahrheit zu uns gelangt ist. Mit gleichem Feuer eignen wir uns oft die Nebenansichten, ja die Vorurtheile derjenigen an, von welchen wir wissen, daß sie uns in der Hauptsache den richtigen Weg geführt haben. Dieß ist namentlich das Loos, und dieß erhebt zugleich die große Verantwortlichkeit academischer Lehrer, daß, wenn es ihnen gelingt, für ihr Höchstes und Bestes ihre Zuhörer zu gewinnen, diese dann auch die Einseitigkeiten des Lehrers mit in sich aufnehmen und sie mit besonderer Vorliebe zum verderblichen Extrem ausbilden.

So aber sollte es nicht sein; und wenn Tausende, mit einer Art von ehrenhafter Gewissenhaftigkeit, die ganze Strenge der Partei, in welche sie nun einmal eingetreten sind, zum Befehl ihres Urtheilens und Thuns machen, so ist dieß doch nicht die Aufgabe des zur Einsicht und Selbstständigkeit berufenen Theologen. Vielmehr wird das Streben, sich mit möglichster Reinheit dem Dienste unvergänglicher Wahrheit zu widmen, jeden, dem eine längere Zeit der theologischen Ausbildung beschieden ist, weiter führen, ihn das Recht auf der Seite der Gegner allmählig einzusehen, und eine höhere, viele Mißverständnisse der Streitenden lösende Wahrheitserkenntniß wenigstens ahnen lassen.

Nun aber ist für denjenigen, welcher einmal in den Kreis des Christenthums eingetreten ist und auf heiligem Boden steht, die nächste und vielleicht unter allen die größte Frage: in welches Verhältniß er sich zu dem bedeutendsten aller Gegensätze innerhalb des Christenthums zu setzen hat. Dieser Gegensatz aber ist kein anderer als der der katholischen und protestantischen Kirche. Es mag Ihnen scheinen, als hätte ich hiemit der bezeichneten Antithese eine zu hohe und bedenkliche Stellung angewiesen. Aber vielleicht werden wenige Erwägungen bereits genügen, um deutlich zu machen, daß, wenn je seit der Entstehung des großen Zwiespalts, so gewiß in der Gegenwart der Differenz zwischen katholischer und protestantischer Auffassung des Christenthums, zwischen der Art, wie in der einen und in der andern Kirche die Religion Gestalt zu gewinnen und wirksam zu werden sucht, eine so große Bedeutung wirklich zukömmt. Lassen Sie uns in einem kurzen Ueberblick zuerst die Verhältnisse erwägen, durch welche die Gegenwart und jeder Einzelne von uns zu einer neuen ernstern Erwägung des alten Zwiespalts und seiner Ergebnisse aufgefordert wird.

Es ist unverkennbar, daß die Menschheit der neuesten Zeit in ihren Wünschen und Einsichten kosmopolitischer, daß ich so sage, geworden ist, als sie jemals gewesen. Wie im Völkerverkehr die alten Schranken fallen, in der Politik sich die Blicke

auf die univversellen Constellationen der Zukunft richten und alles auf die Nothwendigkeit eines Staatensystemes hinweist, welches nicht mehr nur Europa, sondern alle Welttheile umfassen muß, wie endlich auf dem Gebiete der Wissenschaft der Weg zu einem umfassenden Verständniß der gesammten Geschichte der Menschheit, zu einer Philosophie der Geschichte eröffnet ist, so hat sich auch eine ähnliche univversellere Ansicht über die großen kirchlichen Fragen bereits Bahn gemacht. Und auch da, wo man ihr den Zugang noch versagt, wird sie durchdringen müssen und alles was noch spießbürgerliche Beschränktheit ist, deren Blick nicht über die eigenen vier Pfähle hinausreicht, jede Denkweise, welche nur für die Dinge innerhalb der eignen Confession oder Landesgränze Sinn hat, muß jenen tieferen und alles überschauenden Empfindungen weichen, welche im Blick auf das Ganze der Kirche Freude und Leid mit ihr theilen.

Und in Verbindung hiemit hat sich bereits in den Gemüthern der Meisten, welchen die Religion noch Angelegenheit ihres Lebens ist, die Einsicht geltend gemacht, daß das Christenthum nicht nur bestimmt sei, Einzelne selig zu machen, hier einen und dort einen mit seinen Kräften zu durchdringen. Dieß ist ja zum Glück oft ungeachtet der äußersten Unvollkommenheit kirchlicher Formen und Zustände noch möglich, wie auch in der Natur oft ein einziger Lichtstrahl hinreicht, um den Lebenskeim einer Pflanze aus kümmerlichem Boden in düsterer Tiefe hervor zu locken. Das Christenthum aber, und dieß lernt man in unseren Tagen besser noch als früher einsehen, ist bestimmt, seine volle Wirkung in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft zu entfalten. Man erkennt immer mehr, daß atomistische Zersplitterung und spiritualistische Unsichtbarkeit seiner Wirkungen nicht das ist, was eigentlich sein soll, sondern daß das Christenthum vielmehr als ein großer Organismus, oder um es mit Einem Worte zu sagen: als Kirche, als die Kirche Christi auf Erden sich zu verwirklichen hat.

Oben damit ist aber der Frage nach dem Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus ein Gewicht zugestanden, das man ihr nicht immer eingeräumt hat. Es fragt sich nicht mehr nur, was bedarf der Einzelne etwa als Minimum, um die Wirkungen der Religion in sich zu ihrem Ziel kommen zu lassen, sondern was bedürfen die Völker, was bedarf die Menschheit, um die Einflüsse des Christenthums in möglichst gesteigerter und geläuterter Weise zu erfahren? wie soll sich das Christenthum als völklerumfassende Macht in der Menschheit offenbaren und gestalten?

So ist die Lehre von der Kirche zu einer Bedeutung in der Dogmatik herangewachsen, welche längst aufrichtig und gründlich forschende Theologen zu dem Bekenntniß getrieben hat, daß die Bestimmungen unserer alten protestantischen Dogmatiker über diesen Gegenstand nicht mehr genügen, daß vielmehr eine erhöhte, auf genetische Entwicklung der ganzen Kirchengeschichte, auf die Erfahrung besonders der drei letzten Jahrhunderte, und auf die univervellen Bedürfnisse der Menschheit gegründete Einsicht in das Wesen der Kirche unerlässliches Bedürfniß der Gegenwart ist.

Aber hierzu kommt noch ein anderes, was den Conflict der Kirchen zur Lebensfrage für die Gegenwart macht. Wir gehören, meine Herren, einem vorwiegend restaurativen Zeitalter an. Vergessen Sie jetzt die politischen Bedeutungen, welche sich an den Namen der Restauration knüpfen, um allein auf die kirchlichen und religiösen Bewegungen Acht zu haben. Die Winter-sonnenwende der Religion ist vorüber. Das philosophische Jahrhundert war in beständiger Descension bis zum Punkte des Solstitiums begriffen und endigte mit einem Stadium der Verkümmernng des religiösen Lebens, der Erniedrigung der Kirche, der Indifferenz über alle religiösen Angelegenheiten, welches als eine Erscheinung ohne Gleichen in der ganzen Weltgeschichte das Staunen der zukünftigen Geschlechter erregen wird. Schon für uns ist es schwierig, uns ganz in die geistige Atmosphäre zurückzusetzen, welche vor fünfzig und vierzig Jahren sich über dem Menschen-

geschlecht gelagert hatte. Damals theilten beide Kirchen, was die innere Stimmung der ungeheuren Mehrzahl ihrer Mitglieder betrifft, das gleiche Loos. Hier wie dort lag eine Stuckluft über den Geistern, welches jedes kräftige Aufathmen des religiösen Lebens zu unterdrücken schien. Nie sollte man sich darüber täuschen, daß unter der starren Hülle der unveränderlichen alten Formen in der katholischen Kirche die Aufklärung ein nicht geringeres Territorium gewonnen hatte, als auf den offen liegenden und durch keine Mauern stabiler Tradition geschützten Gefilden des Protestantismus.

Wenn dort die Indifferenz und Antipathie des Zeitalters gegen religiöse Wahrheit sich weniger in bleibenden Denkmälern der Destruction bethätigen konnte als bei uns Protestanten, so war doch innerlich die Gesinnung und Herzensmeinung vieler Millionen auch jenseits die gleiche, ja eine viel gefährlichere als bei uns. Allerdings erreichte die Erniedrigung fast der gesammten protestantischen Kirche einen ungleich höhern Grad, als die der katholischen, welche nur in einem Lande den Angriffen ihrer Feinde offen unterlag. Im Ganzen wußte der Katholicismus nach außen hin eine weit bessere Haltung zu bewahren, während sich bei uns der Verfall mit einer Offenheit und Schrankenlosigkeit entfaltete, welche in der Kirchengeschichte ohne Beispiel dasteht. Denn auch der Zustand der katholischen Kirche vor der Reformation, den man uns gewöhnlich mit so schwarzen Farben schildert, war in mancher Hinsicht weniger hoffnungslos, als jener Nullpunkt der Religiosität in Erkenntniß und Leben, zu welchem das protestantische Volk durch die Aufklärung heruntergebracht worden ist.

Aber dafür, dürfen wir sagen, war es auch das Gebiet der so tief gefallenen protestantischen Kirche, auf welchem sich frühere und gewaltigere Regungen des Geistes Christi offenbarten als auf dem Boden des Katholicismus. Wärdten dieß doch die katholischen Polemiker der neuesten Zeit nie vergessen haben, daß die noch vorhandene oder wiedererwachende Thätigkeit treuer Beleh-

ner des Glaubens, wissenschaftlicher. Vertheidiger des Christenthums und einflussreicher Vertheidiger des Evangeliums, an jenem Wendepunkt der Zeiten mehr dem protestantischen Gebiete angehörte und zu Gute kam als dem katholischen. Nicht selten damit Eitelkeit gerühmt und gepriesen, nur auf eine merkwürdige höhere Führung soll hingewiesen werden, wenn wir erkennen, daß, zum Zeichen wie die protestantische Kirche noch nicht von Gott verlassen sey, nicht parallel sondern eher um etwas später, ja zum Theil unter dem Einfluß des in unsrer Sphäre wieder aufzulebenden Lebens eine religiöse Erneuerung des Katholicismus in Deutschland begann.

Mit den neuen, tieffinnigeren und religiösern Tendenzen durch welche unser Jahrhundert in seinen ersten Decennien vor dem achtzehnten sich auszeichnete, sind wie in die Periode eingetreten, welche ich ein Zeitalter der Restauration nannte. Es ist natürlich, daß jetzt die Mängel, namentlich des protestantischen Kirchenwesens mit einer weit stärkeren Gewalt in das Bewußtsein derjenigen treten, welche das Christenthum wieder in ihr Inneres aufgenommen haben, als dies vor der neologistischen Umwälzung der Fall war. Denn in dieser Zwischenzelt sind Institutionen gefallen, Erinnerungen im Volke erloschen, Sitten verschwunden, die keine menschliche Macht sofort wieder herzustellen im Stande ist. Und doch muß eine herstellende Thätigkeit sich entfalten; es muß, so wenig auch, nach manchen Zeichen zu schließen, unsere Generation die wahre Befähigung dazu zu besitzen scheint, es muß reorganisiert oder doch einer kühnen Reorganisation vorgearbeitet; eine solche muß, zunächst auf geistigem Wege, durch Versuche gegenseitiger tieferer Verständigung eingeleitet werden.

Die katholische Kirche ist von diesem Bewußtsein, daß eine Zeit des Wiederaufbaues gekommen, auf's tiefste durchdrungen. In dem sie glaubt, eine große Stunde neuen Aufblühens sey für sie angebrochen, setzt sie alle ihre Kräfte an eine restaurative Thätigkeit. Hier aber begegnet uns nun die betrübende Erscheinung, daß

geschlecht gelagert hatte. Damals theilten beide Kirchen, was die innere Stimmung der ungeheuren Mehrzahl ihrer Mitglieder betrifft, das gleiche Loos. Hier wie dort lag eine Stuckluft über den Geisteskern, welches jedes kräftige Aufathmen des religiösen Lebens zu unterdrücken schien. Nie sollte man sich darüber täuschen, daß unter der starren Hülle der unveränderlichen alten Formen in der katholischen Kirche die Aufklärung ein nicht geringeres Territorium gewonnen hatte, als auf den offen liegenden und durch keine Manern stabiler Tradition geschützten Gefilden des Protestantismus.

Wenn dort die Indifferenz und Antipathie des Zeitalters gegen religiöse Wahrheit sich weniger in bleibenden Denkmälern der Destruction bethätigen konnte als bei uns Protestanten, so war doch innerlich die Gessinnung und Herzensmeinung vieler Millionen auch jenseits die gleiche, ja eine viel gefährlichere als bei uns. Allerdings erreichte die Erniedrigung fast der gesammten protestantischen Kirche einen ungleich höhern Grad, als die der katholischen, welche nur in einem Lande den Angriffen ihrer Feinde offen unterlag. Im Ganzen wußte der Katholicismus nach außen hin eine weit bessere Haltung zu bewahren, während sich bei uns der Verfall mit einer Offenheit und Schrankenlosigkeit entfaltete, welche in der Kirchengeschichte ohne Beispiel dasteht. Denn auch der Zustand der katholischen Kirche vor der Reformation, den man uns gewöhnlich mit so schwarzen Farben schildert, war in mancher Hinsicht weniger hoffnungslos, als jener Nullpunkt der Religiosität in Erkenntniß und Leben, zu welchem das protestantische Volk durch die Aufklärung heruntergebracht worden ist.

Aber dafür, dürfen wir sagen, war es auch das Gebiet der so tief gefallenen protestantischen Kirche, auf welchem sich frühere und gewaltigere Regungen des Geistes Christi offenbarten als auf dem Boden des Katholicismus. Wächten dieß doch die katholischen Polemiker der neuesten Zeit nie vergessen haben, daß die noch vorhandene oder wiedererwachende Thätigkeit treuer Beken-

ner des Glaubens, wissenschaftlicher Vertheidiger des Christenthums und einflussreicher Vertheidiger des Evangeliums, an jenem Wendepunkt der Zeiten mehr dem protestantischen Gebiete angehörte und zu Gute kam als dem katholischen. Nicht selten damit Sterbliche gerühmt und gepriesen, nur auf eine merkwürdige höhere Führung soll hingewiesen werden, wenn wir erinnern, daß, zum Zeichen wie die protestantische Kirche noch nicht von Gott verlassen sey, nicht parallel sondern eher um etwas später, ja zum Theil unter dem Einfluß des in unserer Sphäre wieder aufzudehnten Lebens eine religiöse Erneuerung des Katholicismus in Deutschland begann.

Mit den neuen, hoffnungsvolleren und religiöseren Tendenzen durch welche unser Jahrhundert in seinen ersten Decennien vor dem achtzehnten sich auszeichnete, sind wir in die Periode eingetreten, welche ich ein Zeitalter der Restauration nannte. Es ist natürlich, daß jetzt die Mängel, namentlich des protestantischen Kirchenwesens mit einer weit stärkeren Gewalt in das Bewußtsein derjenigen treten, welche das Christenthum wieder in ihr Inneres aufgenommen haben, als dies vor der neologistischen Umwälzung der Fall war. Denn in dieser Zwischenszeit sind Institutionen gefallen, Erinnerungen im Volke erloschen, Sitten verschwunden, die keine menschliche Macht sofort wieder herzustellen im Stande ist. Und doch muß eine herstellende Thätigkeit sich entfalten, es muß, so wenig auch, nach manchen Zeichen zu schließen, unsere Generation die wahre Befähigung dazu zu besitzen scheint, es muß reorganisiert oder doch einer kühnen Reorganisation vorgearbeitet; eine solche muß, zunächst auf geistlichem Wege, durch Versuche gegenseitiger tieferer Verständigung eingeleitet werden.

Die katholische Kirche ist von diesem Bewußtsein, daß eine Zeit des Wiederaufbaues gekommen, auf's tiefste durchdrungen. In dem sie glaubt, eine große Stunde neuen Aufstehens sey für sie angebrochen, setzt sie alle ihre Kräfte an eine resolute Thätigkeit. Hier aber begegnet uns nun die betrübende Erscheinung, daß

- XXXI.** (4.) Die Eucharistie als Sacrament. Das Verhältniß der confessionellen Lehrbegriffe zur Bibel und zum kirchlichen Alterthum. Die Transsubstantiation im Verhältniß zur lutherischen Vorstellung betrachtet. Ihre Consequenzen: Anbetung der Hostie und Communion unter einer Gestalt.
- XXXII.** Die Eucharistie als Opfer. Altchristliche Vorstellungen vom eucharistischen Opfer. Nachklänge derselben im *canon missae*. Uebergang zum Begriff des Sühnopfers in der Messe. Inwiefern dieß eine richtige Folgerung aus der *praesentia realis*? Bossuet's und Möhler's Theorie verglichen mit dem Briefe an die Hebräer. — Die Privatmessen, die Seelenmessen und die Darbringung des Opfers in zeitlichen Angelegenheiten.
- XXXIII.** (5.) Die letzte Selung. Ursprünglicher Sinn der Handlung. (6.) Das Priesterthum. Die Hierarchie gegenüber der protestantischen Kirchenverfassung. Der Cölibat. (7.) Die Ehe und ihre Unauflöblichkeit.

Der Cultus und das kirchliche Leben.

- XXXIV.** Das Feste und das Bewegliche in den Formen des Cultus. Die Kunst im Dienste des Heiligthums. Die Verehrung der Engel, der Heiligen und insbesondere der Maria.
- XXXV.** Die Verehrung der Reliquien. Die Wunder in der katholischen Kirche. Der Bilderdienst. — Die Orden der katholischen und die religiösen Vereine der protestantischen Kirche. Die Thätigkeit der Missionen.

S c h l u ß.

- XXXVI.** Allgemeine Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Katholicismus und Protestantismus und über die Bedingungen einer besseren Zukunft.

Inhalt der ersten Abtheilung.

	Seite
Erste Vorlesung	1
Zweite Vorlesung	15
Dritte Vorlesung	28
Vierte Vorlesung	45
Fünfte Vorlesung	59
Sechste Vorlesung	78
Siebente Vorlesung	90
Achte Vorlesung	104
Neunte Vorlesung	122
Zehnte Vorlesung	138
Elfte Vorlesung	155
Zwölfte Vorlesung	174
Dreizehnte Vorlesung	189
Bierzehnte Vorlesung	218
Fünfzehnte Vorlesung	232
Sechzehnte Vorlesung	250

	Seite
Siebenzehnte Vorlesung	269
Achtzehnte Vorlesung	298
Neunzehnte Vorlesung	310
Zwanzigste Vorlesung	332



Erste Vorlesung.

(Gehalten den 2. November 1844.)

Meine hochzuverehrenden Herrn! Jede theologische Entwicklung eines einzelnen Individuums oder einer Gesamtheit hat nur dann Wahrheit und Bedeutung, wenn sie von einem Ringen nach Ueberzeugung ausgeht. Ohne Kampf wird auch in dieser Sphäre des geistigen Lebens nichts Großes und nichts Nachhaltiges geboren. Die ganze uns umgebende Welt ist gegenwärtig erfüllt von Gegensätzen und Konflikten, welche uns zum Kampfe herausfordern; aber indem uns die Unersäglichkeit dieser Aufgabe fühlbar wird, zeigt sich uns auch ihre Schwierigkeit. In unserem Zeitalter sind die äußeren Autoritäten für das Bewußtsein und die Ueberzeugungen der Zeitgenossen, in einem Grade wie es früher noch nie der Fall war, gefallen; die Folge davon ist aber die, daß Jeder von uns um so entschiedener auf sein Inneres angewiesen ist, um hier einen selbstständigen Halt zu finden. Darum ist es in unseren Verhältnissen namentlich mit dem Christenthum dahin gekommen, daß es bald nur entweder gar nicht mehr oder mit der festesten innern Ueberzeugung, welche auf eigne Erlebnisse und Kämpfe sich gründet, wird festgehalten werden können. Die gesicherte Höhe einer auf diesem — dem wahren Wege, errungenen christlichen Ueberzeugung ist es aber werth; daß wir, um in ihren Besitz zu gelangen, weder den Schmerz der Selbsterkenntniß scheuen, noch den Ernst der Forschung und Meditation uns ersparen.

In einer Zeit nun wie diese, wo jede christliche Ueberzeugung sogleich in ihrem Werden von einem Meer der Steppis und Verneinung, des philosophischen und unphilosophischen Vorurtheils sich umfluthet sieht, ist es höchste Pflicht für einen jeden von uns, auf unsrer Huth zu sein, daß nicht der Zufall der ersten Befignahme, noch der Reiz heroisch erscheinender Ungebundenheit uns bestimme, daß nicht das Gebirge der Partolen uns hindre, tief in das eigene Innere, zu gehen, den Ernst der Wirklichkeit zu empfinden und jene Fragen des Gewissens zu vernehmen, auf welche nur das Christenthum Antwort gibt.

Und wir müssen den jungen Mann glücklich preisen, dem es durch Eindrücke seiner frühesten Erziehung, durch einfache Verkündigung des Evangeliums oder durch den störenden Einfluß christlicher Wissenschaft zur rechten Zeit zu Theil geworden ist, auf dem Boden der großmüthigen Wahrheit Fuß zu fassen. Wie aber die Dinge sich gestalten, kommt die Religion auch in dem ärmlichsten Falle an uns, nicht in der Reinheit und Stärke, die sie in ihren ursprünglichen Organen hatte, sondern vermittelt durch die Geschichte, modificirt durch die Umgebung, in die wir gestellt sind, in der Form der Confession und der theologischen Schule. Und es ist eine gewöhnliche, eine zugleich sehr natürliche Erscheinung, daß wir mit der ersten Begeisterung, die wir eigentlich nur der reinen ewigen Wahrheit weihen sollten, auch gerade diejenige Form erfassen, in welcher die Wahrheit zu uns gelangt ist. Mit gleichem Feuer eignen wir uns oft die Nebenansichten, ja die Vorurtheile derjenigen an, von welchen wir wissen, daß sie uns in der Hauptsache den richtigen Weg gezeigt haben. Dieß ist namentlich das Loos, und dieß erhöht zugleich die große Verantwortlichkeit academischer Lehrer, daß, wenn es ihnen gelingt, für ihr Höchstes und Bestes ihre Zuhörer zu gewinnen, diese dann auch die Einseitigkeiten des Lehrers mit in sich aufnehmen und sie mit besonderer Vorliebe zum verderblichen Extrem ausbilden.

So aber sollte es nicht sein; und wenn Tausende, mit einer Art von ehrenhafter Gewissenhaftigkeit, die ganze Strenge der Partei, in welche sie nun einmal eingetreten sind, zum Gesetz ihres Urtheilens und Thuns machen, so ist dieß doch nicht die Aufgabe des zur Einsicht und Selbstständigkeit berufenen Theologen. Vielmehr wird das Streben, sich mit möglichster Reinheit dem Dienste unvergänglicher Wahrheit zu widmen, jeden, dem eine längere Zeit der theologischen Ausbildung beschieden ist, weiter führen, ihn das Recht auf der Seite der Gegner allmählig einzusehen, und eine höhere, viele Mißverständnisse der Streitenden lösende Wahrheitskenntniß wenigstens ahnen lassen.

Nun aber ist für denjenigen, welcher einmal in den Kreis des Christenthums eingetreten ist und auf heiligem Boden steht, die nächste und vielleicht unter allen die größte Frage: in welches Verhältniß er sich zu dem bedeutendsten aller Gegensätze innerhalb des Christenthums zu setzen hat. Dieser Gegensatz aber ist kein anderer als der der katholischen und protestantischen Kirche. Es mag Ihnen scheinen, als hätte ich hiemit der bezeichneten Antithese eine zu hohe und bedeatfame Stellung angewiesen. Aber vielleicht werden wenige Erwägungen bereits genügen, um deutlich zu machen, daß, wenn je seit der Entstehung des großen Zwiespalts, so gewiß in der Gegenwart der Differenz zwischen katholischer und protestantischer Auffassung des Christenthums, zwischen der Art, wie in der einen und in der andern Kirche die Religion Gestalt zu gewinnen und wirksam zu werden sucht, eine so große Bedeutung wirklich zukommt. Lassen Sie uns in einem kurzen Ueberblick zuerst die Verhältnisse erwägen, durch welche die Gegenwart und jeder Einzelne von uns zu einer neuen ernstern Erwägung des alten Zwiespalts und seiner Ergebnisse aufgefordert wird.

Es ist unverkennbar, daß die Menschheit der neuesten Zeit in ihren Wünschen und Einsichten kosmopolitischer, daß ich so sage, geworden ist, als sie jemals gewesen. Wie im Völkerverkehr die alten Schranken fallen, in der Politik sich die Blicke

- XXXI.** (4.) Die Eucharistie als Sacrament. Das Verhältniß der confessionellen Lehrbegriffe zur Bibel und zum kirchlichen Alterthum. Die Transsubstantiation im Verhältniß zur lutherischen Vorstellung betrachtet. Ihre Consequenzen: Anbetung der Hostie und Communion unter einer Gestalt.
- XXXII.** Die Eucharistie als Opfer. Altchristliche Vorstellungen vom eucharistischen Opfer. Nachklänge derselben im *canon missae*. Uebergang zum Begriff des Sühnopfers in der Messe. Inwiefern dieß eine richtige Folgerung aus der *praesentia realis*? Bossuet's und Möhler's Theorie verglichen mit dem Briefe an die Hebräer. — Die Privatmessen, die Seelenmessen und die Darbringung des Opfers in zeitlichen Angelegenheiten.
- XXXIII.** (5.) Die letzte Delung. Ursprünglicher Sinn der Handlung. (6.) Das Priestertum. Die Hierarchie gegenüber der protestantischen Kirchenverfassung. Der Cölibat. (7.) Die Ehe und ihre Unauflöslichkeit.

Der Cultus und das kirchliche Leben.

- XXXIV.** Das Feste und das Bewegliche in den Formen des Cultus. Die Kunst im Dienste des Heiligthums. Die Verehrung der Engel, der Heiligen und insbesondere der Maria.
- XXXV.** Die Verehrung der Reliquien. Die Wunder in der katholischen Kirche. Der Bilderdienst. — Die Orden der katholischen und die religiösen Vereine der protestantischen Kirche. Die Thätigkeit der Missionen.

S c h l u ß.

- XXXVI.** Allgemeine Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Katholicismus und Protestantismus und über die Bedingungen einer besseren Zukunft.



Inhalt der ersten Abtheilung.

	Seite
Erste Vorlesung	1
Zweite Vorlesung	15
Dritte Vorlesung	28
Vierte Vorlesung	45
Fünfte Vorlesung	59
Sechste Vorlesung	78
Siebente Vorlesung	90
Achte Vorlesung	104
Neunte Vorlesung	122
Zehnte Vorlesung	138
Elfte Vorlesung	155
Zwölfte Vorlesung	174
Dreizehnte Vorlesung	189
Bierzehnte Vorlesung	213
Fünfzehnte Vorlesung	232
Sechzehnte Vorlesung	250

	Seite
Siebenzehnte Vorlesung	269
Achtzehnte Vorlesung	298
Neunzehnte Vorlesung	310
Zwanzigste Vorlesung	332



1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

Erste Vorlesung.

(Gelesen den 2. November 1844.)

Meine hochzuverehrenden Herrn! Jede theologische Entwicklung eines einzelnen Individuums oder einer Gesamtheit hat nur dann Wahrheit und Bedeutung, wenn sie von einem Ringen nach Ueberzeugung ausgeht. Ohne Kampf wird auch in dieser Sphäre des geistigen Lebens nichts Großes und nichts Nachhaltiges geboren. Die ganze uns umgebende Welt ist gegenwärtig erfüllt von Gegensätzen und Konflikten, welche uns zum Kampfe herausfordern; aber indem uns die Unerläßlichkeit dieser Aufgabe fühlbar wird, zeigt sich uns auch ihre Schwierigkeit. In unserem Zeitalter sind die äußeren Autoritäten für das Bewußtsein und die Ueberzeugungen der Zeitgenossen, in einem Grade wie es früher noch nie der Fall war, gefallen; die Folge davon ist aber die, daß Jeder von uns um so entschiedener auf sein Inneres angewiesen ist, um hier einen selbstständigen Halt zu finden. Darum ist es in unseren Verhältnissen namentlich mit dem Christenthum dahin gekommen, daß es bald nur entweder gar nicht mehr oder mit der festesten innern Ueberzeugung, welche auf eigne Erlebnisse und Kämpfe sich gründet, wird festgehalten werden können. Die gesicherte Höhe einer auf diesem — dem wahren Wege, errungenen christlichen Ueberzeugung ist es aber werth, daß wir, um in ihren Besitz zu gelangen, weder den Schmerz der Selbsterkenntniß scheuen, noch den Ernst der Forschung und Meditation uns ersparen.

In einer Zeit nun wie diese, wo jede christliche Ueberzeugung sogleich in ihrem Werden von einem Meer der Skepsis und Verneinung, des philosophischen und unphilosophischen Vorurtheils sich umflutet sieht, ist es höchste Pflicht für einen jeden von uns, auf unsrer Huth zu sein, daß nicht der Zufall der ersten Befignahme, noch der Reiz heroisch erscheinender Ungebundenheit uns bestimme, daß nicht das Grotte der Portalen uns hindre, tief in das eigene Innere zu gehen, den Ernst der Wirklichkeit zu empfinden und jene Fragen des Gewissens zu vernehmen, auf welche nur das Christenthum Antwort gibt.

Und wir müssen den jungen Mann glücklich preisen, dem es durch Eindrücke seiner frühesten Erziehung, durch einfache Verkündigung des Evangeliums oder durch den ständigen Einfluß christlicher Wissenschaft zur rechten Zeit zu Theil geworden ist, auf dem Boden der großartigen Wahrheit Fuß zu fassen. Wie aber die Dinge sich gestalten, kommt die Religion auch in dem günstigsten Falle an uns, nicht in der Reinheit und Stärke, die sie in ihren ursprünglichen Organen hatte, sondern vermittelt durch die Geschichte, modificirt durch die Umgebung, in die wir gestellt sind, in der Form der Confession und der theologischen Schule. Und es ist eine gemüthliche, eine zugleich sehr natürliche Erscheinung, daß wir mit der ersten Begeisterung, die wir eigentlich nur der reinen ewigen Wahrheit weihen sollten, auch gerade diejenige Form erfassen, in welcher die Wahrheit zu uns gelangt ist. Mit gleichem Feuer eignen wir uns oft die Nebensichten, ja die Vorurtheile derjenigen an, von welchen wir wissen, daß sie uns in der Hauptsache den richtigen Weg gezeigt haben. Dies ist namentlich das Loos, und dies erhöht zugleich die große Verantwortlichkeit akademischer Lehrer, daß, wenn es ihnen gelingt, für ihr Höchstes und Bestes ihre Zuhörer zu gewinnen, diese dann auch die Einseitigkeiten des Lehrers mit in sich aufnehmen und sie mit besonderer Vorliebe zum verderblichen Extrem ausbilden.

So aber sollte es nicht sein; und wenn Tausende, mit einer Art von ehrenhafter Gewissenhaftigkeit, die ganze Strenge der Partei, in welche sie nun einmal eingetreten sind, zum Gesetz ihres Urtheilens und Thuns machen, so ist dieß doch nicht die Aufgabe des zur Einsicht und Selbstständigkeit berufenen Theologen. Vielmehr wird das Streben, sich mit möglichster Reinheit dem Dienste unvergänglicher Wahrheit zu widmen, jeden, dem eine längere Zeit der theologischen Ausbildung beschieden ist, weiter führen, ihn das Recht auf der Seite der Gegner allmählig einsehen, und eine höhere, viele Mißverständnisse der Streitenden lösende Wahrheitserkenntniß wenigstens ahnen lassen.

Nun aber ist für denjenigen, welcher einmal in den Kreis des Christenthums eingetreten ist und auf heiligem Boden steht, die nächste und vielleicht unter allen die größte Frage: in welches Verhältniß er sich zu dem bedeutendsten aller Gegensätze innerhalb des Christenthums zu setzen hat. Dieser Gegensatz aber ist kein anderer als der der katholischen und protestantischen Kirche. Es mag Ihnen schmeinen, als hätte ich hiemit der bezeichneten Antithese eine zu hohe und bedentfame Stellung angewiesen. Aber vielleicht werden wenige Erwägungen bereits genügen, um deutlich zu machen, daß, wenn je seit der Entstehung des großen Zwiespalts, so gewiß in der Gegenwart der Differenz zwischen katholischer und protestantischer Auffassung des Christenthums, zwischen der Art, wie in der einen und in der andern Kirche die Religion Gestalt zu gewinnen und wirksam zu werden sucht, eine so große Bedeutung wirklich zukommt. Lassen Sie uns in einem kurzen Ueberblick zuerst die Verhältnisse erwägen, durch welche die Gegenwart und jeder Einzelne von uns zu einer neuen ernstern Erwägung des alten Zwiespalts und seiner Ergebnisse aufgefordert wird.

Es ist unverkennbar, daß die Menschheit der neuesten Zeit in ihren Wünschen und Einsichten kosmopolitischer, daß ich so sage, geworden ist, als sie jemals gewesen. Wie im Verkehr die alten Schranken fallen, in der Politik sich die Dücke

auf die univversellen Constellationen der Zukunft richten und alles auf die Nothwendigkeit eines Staatensystemes hinweist, welches nicht mehr nur Europa, sondern alle Welttheile umfassen muß, wie endlich auf dem Gebiete der Wissenschaft der Weg zu einem umfassenden Verständniß der gesammten Geschichte der Menschheit, zu einer Philosophie der Geschichte eröffnet ist, so hat sich auch eine ähnliche univversellere Ansicht über die großen kirchlichen Fragen bereits Bahn gemacht. Und auch da, wo man ihr den Zugang noch versagt, wird sie durchdringen müssen und alles was noch spießbürgerliche Beschränktheit ist, deren Blick nicht über die eigenen vier Pfähle hinausreicht, jede Denkweise, welche nur für die Dinge innerhalb der eignen Confession oder Landesgränze Sinn hat, muß jenen tieferen und alles überschauenden Empfindungen weichen, welche im Blick auf das Ganze der Kirche Freude und Leid mit ihr theilen.

Und in Verbindung hienit hat sich bereits in den Gemüthern der Meisten, welchen die Religion noch Angelegenheit ihres Lebens ist, die Einsicht geltend gemacht, daß das Christenthum nicht nur bestimmt sei, Einzelne selig zu machen, hier einen und dort einen mit seinen Kräften zu durchdringen. Dies ist ja zum Glück oft ungeachtet der äußersten Unvollkommenheit kirchlicher Formen und Zustände noch möglich, wie auch in der Natur oft ein einziger Lichtstrahl hinreicht, um den Lebenskeim einer Pflanze aus kümmerlichem Boden in düsterer Tiefe hervor zu locken. Das Christenthum aber, und dies lernt man in unseren Tagen besser noch als früher einsehen, ist bestimmt, seine volle Wirkung in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft zu entfalten. Man erkennt immer mehr, daß atomistische Zersplitterung und spiritualistische Unsichtbarkeit seiner Wirkungen nicht das ist, was eigentlich sein soll, sondern daß das Christenthum vielmehr als ein großer Organismus, oder um es mit Einem Worte zu sagen: als Kirche, als die Kirche Christi auf Erden sich zu verwirklichen hat.

Oben damit ist aber der Frage nach dem Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus ein Gewicht zugefallen, das man ihr nicht immer eingeräumt hat. Es fragt sich nicht mehr nur, was bedarf der Einzelne etwa als Minimum, um die Wirkungen der Religion in sich zu ihrem Ziel kommen zu lassen, sondern was bedürfen die Völker, was bedarf die Menschheit, um die Einflüsse des Christenthums in möglichst gesteigerter und geläuteter Weise zu erfahren? wie soll sich das Christenthum als völkerverumfassende Macht in der Menschheit offenbaren und gestalten?

So ist die Lehre von der Kirche zu einer Bedeutung in der Dogmatik herangewachsen, welche längst aufrichtig und gründlich forschende Theologen zu dem Bekenntniß getrieben hat, daß die Bestimmungen unserer alten protestantischen Dogmatiker über diesen Gegenstand nicht mehr genügen, daß vielmehr eine erhöhte, auf genetische Entwicklung der ganzen Kirchengeschichte, auf die Erfahrung besonders der drei letzten Jahrhunderte, und auf die univervellen Bedürfnisse der Menschheit gegründete Einsicht in das Wesen der Kirche unerläßliches Bedürfniß der Gegenwart ist.

Aber hiezu kommt noch ein anderes, was den Conflict der Kirchen zur Lebensfrage für die Gegenwart macht. Wir gehören, meine Herren, einem vorwiegend restaurativen Zeitalter an. Vergessen Sie jetzt die politischen Bedeutungen, welche sich an den Namen der Restauration knüpfen, um allein auf die kirchlichen und religiösen Bewegungen Acht zu haben. Die Wintersonnenwende der Religion ist vorüber. Das philosophische Jahrhundert war in beständiger Descension bis zum Punkte des Stillstehens begriffen und endigte mit einem Stadium der Verkümmernng des religiösen Lebens, der Erniedrigung der Kirche, der Indifferenz über alle religiösen Angelegenheiten, welches als eine Erscheinung ohne Gleichen in der ganzen Weltgeschichte das Staunen der zukünftigen Geschlechter erregen wird. Schon für uns ist es schwierig, uns ganz in die geistige Atmosphäre zurückzuversetzen, welche vor fünfzig und vierzig Jahren sich über dem Menschen-

geschlecht gelagert hatte. Damals theilten beide Kirchen, was die innere Stimmung der ungeheuren Mehrzahl ihrer Mitglieder betrifft, das gleiche Loos. Hier wie dort lag eine Stilleluft über den Geistern, welches jedes kräftige Aufathmen des religiösen Lebens zu unterdrücken schien. Wie sollte man sich darüber täuschen, daß unter der starren Hülle der unveränderlichen alten Formen in der katholischen Kirche die Aufklärung ein nicht geringeres Territorium gewonnen hatte, als auf den offen liegenden und durch keine Mauern stabiler Tradition geschützten Gefilden des Protestantismus.

Wenn dort die Indifferenz und Antipathie des Zeitalters gegen religiöse Wahrheit sich weniger in bleibenden Denkmälern der Destruction bethätigen konnte als bei uns Protestanten, so war doch innerlich die Gesinnung und Herzensmeinung vieler Millionen auch jenseits die gleiche, ja eine viel gefährlichere als bei uns. Allerdings erreichte die Erniedrigung fast der gesammten protestantischen Kirche einen ungleich höhern Grad, als die der katholischen, welche nur in einem Lande den Angriffen ihrer Feinde offen unterlag. Im Ganzen wußte der Katholicismus nach außen hin eine weit bessere Haltung zu bewahren, während sich bei uns der Verfall mit einer Offenheit und Schrankenlosigkeit entfaltete, welche in der Kirchengeschichte ohne Beispiel dasteht. Denn auch der Zustand der katholischen Kirche vor der Reformation, den man uns gewöhnlich mit so schwarzen Farben schildert, war in mancher Hinsicht weniger hoffnungslos, als jener Stillpunkt der Religiosität in Erkenntniß und Leben, zu welchem das protestantische Volk durch die Aufklärung herabgebracht worden ist.

Aber dafür, dürfen wir sagen, war es auch das Gebiet der so tief gefallenen protestantischen Kirche, auf welchem sich frühere und gewaltigere Regungen des Geistes Christi offenbarten als auf dem Boden des Katholicismus. Möchten die doch die katholischen Polemiker der neuesten Zeit nie vergessen haben, daß die noch vorhandene oder wiedererwachende Thätigkeit treuer Beken-

ner des Glaubens, wissenschaftlicher Vertheidiger des Christenthums und einflussreicher Vertheidiger des Evangeliums, an jenem Wendepunkt der Zeiten mehr dem protestantischen Gebiete angehörte und zu Ende kam als dem katholischen. Nicht sollen damit Sterbliche gerühmt und gepriesen, nur auf eine merkwürdige höhere Führung soll hingewiesen werden, wenn wir erinnern, daß, zum Zeichen wie die protestantische Kirche noch nicht von Gott verlassen sey, nicht parallel sondern eher um etwas später, ja zum Theil unter dem Einfluß des in unserer Sphäre wieder entzündeten Lebens eine religiöse Erneuerung des Katholicismus in Deutschland begann.

Mit den neuen, tiefkinnigeren und religiösern Leidungen durch welche unser Jahrhundert in seinen ersten Decennien vor dem achtzehnten sich auszeichnete, sind wir in die Periode eingetreten, welche ich ein Zeitalter der Restauration nannte. Es ist natürlich, daß jetzt die Mängel, namentlich des protestantischen Kirchenwesens mit einer weit stärkeren Gewalt in das Bewußtsein derjenigen treten, welche das Christenthum wieder in ihr Inneres aufgenommen haben, als dies vor der neologischen Umwälzung der Fall war. Denn in dieser Zwischenzeit sind Institutionen gefallen, Erinnerungen im Volke erloschen, Sitten verschwunden, die keine menschliche Macht sofort wieder herzustellen im Stande ist. Und doch muß eine herstellende Thätigkeit sich entfalten, es muß, so wenig auch, nach manchen Zeichen zu schließen, unsere Generation die wahre Befähigung dazu zu besitzen scheint, es muß reorganisiert oder doch einer künftigen Reorganisation vorgearbeitet; eine solche muß, zunächst auf geistigem Wege, durch Versuche gegenseitiger tieferer Verständigung eingeleitet werden.

Die katholische Kirche ist von diesem Bewußtsein, daß eine Zeit des Wiederaufbaues gekommen, auf's tiefste durchdrungen. In dem sie glaubt, eine große Stunde neuen Aufstehens sey für sie angebrochen, setzt sie alle ihre Kräfte an eine reaktive Thätigkeit. Hier aber begegnet uns nun die betrübende Erscheinung, daß

ihre kein Gedanke daran zu kommen scheint, ob nicht die von Gott ihr gestellte Aufgabe die wäre, in dem jetzigen kritischen Momente diese restaurative Thätigkeit zugleich zu einer reformirenden zu machen und die Auslockerung der Verhältnisse, welche stattgefunden hat, zu einer Mildernng jener Schroffheiten zu benützen, über welche Jahrhunderte hindurch die Völker geseufzt, in der Reformation ganze Nationen sich empört, und zu einem gerechten Strafgericht über die alte Kirche, sich von ihr losgerissen haben. Die günstigste Zeit für die katholische Kirche, in sich zu gehen, den Ursachen des noch fortbestehenden Strafgerichtes der Spaltung nachzuspüren, eine auf reinere Erkenntniß des Evangeliums gegründete Reform auf dem Wege sanfter Umgestaltung einzuleiten, war am Anfang unsers Jahrhunderts gekommen, — und diese Möglichkeit ist vielleicht noch nicht ganz vorüber. Dadurch würde der Katholicismus den wahren Protestantismus in sich angenommen haben, die Nothwendigkeit, daß der Protestantismus als Feind neben ihm und außer ihm dastehet, wäre verschwunden, und die katholische Kirche hätte auf geistigem Wege einen Sieg über den Verfall der unsern erringen können, der ein Sieg des Reiches Christi auf Erden und die Anbahnung einer schönen Zukunft der Gesamtkirche gewesen wäre.

Aber die katholische Kirche hat von der Gelegenheit, die ihr geboten war, einen solchen Gebrauch nicht gemacht, und ihre neuesten Maßregeln könnten fast den letzten Funken unserer Hoffnung auf eine wahre Erneuerung ihres Wesens erstickten. Allenfalls sehen wir, wie die Restauration des Katholicismus ganz die alten Bahnen betritt. Von der Wiederbelebung des Ordens, dessen Aufhebung durch den Unwillen der Völker zur Nothwendigkeit geworden war, erwartet die katholische Kirche ihr Heil. Nachdem wenige Jahre hindurch in Deutschland durch Theologen wie Mähler eine geläuterte, wirklich auf religiösem Boden stehende Neugestaltung der katholischen Theologie eingeleitet schien, ist gegen alle Ahnung der Männer, von denen dieser edle Impuls

anging, die hierarchisch-politische Auffassung des Katholicismus in ihrer ganzen mittelalterlichen Strenge wieder geltend gemacht worden, und nach dem frühzeitigen Tode der wahrhaft religiös-kirchlichen Männer sind andere an die Spitze der Bewegung getreten, welche ich zum Unterschied von jenen die politisch-kirchlichen nennen möchte. Ergänzend Momente des Katholicismus aus früherer Zeit, wie Jansenismus, Gallicanismus und Episcopatismus, werden der Vergessenheit und Verachtung übergeben, und die großen Denker, welche an eine speculativ-religiöse Fassung des katholischen Dogma Hand angelegt hatten, treten mit ihren Anhängern in eine verschwindende Minorität zurück. Statt dessen sehen wir, wie selbst Bischöfe mit besonderem Eifer gerade jene nicht nechristlichen Gebräuche erneuern, welche einst in ihrer Excentricität die Reformation nothwendig gemacht und den großen Riß in der Christenheit hervorgerufen haben.

Sollen auch wir, meine Herrn, die wir dem protestantischen Gebiete angehören, die gleichen Wege einschlagen und eine unbedingte Rückkehr zu allen Formen und Satzungen des alten Protestantismus, sei es nun des reformirten oder des lutherischen, für die Aufgabe der Gegenwart halten? Ich brauche Ihnen diejenigen nicht erst zu bezeichnen, welche, zu religiösem Leben angeregt durch das in unserer Zeit von neuem so fühlbar gewordene Walten des Geistes Christi, ihre Freiheit dazu gebraucht haben, für eine solche unbedingte Restauration sich zu entscheiden, und auf diesem Wege der Kirche Christi, unter welcher sie ihre protestantische oder lutherische Kirche verstehen, die erspriesslichsten Dienste zu leisten meinen. Lassen Sie uns nicht verkennen, daß bei denjenigen Männern, welche an der Spitze solcher Bewegungen stehen, wirklich ein tiefer Eindruck von der Reinheit und Kraft der altprotestantischen Kirchenlehre es ist, welcher in ihnen die Ueberzeugung hervorgeufen hat, daß sie zu einer Vertheidigung derselben in ihrer ganzen alten scholastisch-polemischen Härte, zu einer Wiederherstellung aller damit verbundenen Formen und In-

situationen, und zu genauer Einhaltung der Gränzen verbunden seien, welche sich in Dogma und Leben der Protestantismus des sechzehnten oder siebzehnten Jahrhunderts gesteckt hatte. Aber eben so wenig dürfen wir es uns verbergen, daß angeregt von solchen Coryphäen bereits eine Masse von Nachahmern sich um sie geschaart hat, welche allerdings nichts leichter und darum auch nichts nöthiger finden, als sich unvermittelt und rückhaltlos einer restaurativen Richtung in die Arme zu werfen, vermöge deren sie sich von denen, die man auf katholischer Seite die Ultramontanen nennt, im Prinzip nicht unterscheiden; denn gleich jenen thun sie, in der ausnahmslosen Wiederherbeiführung eines früheren Moments der kirchlichen Entwicklung, ihr Möglichstes, um zu zeigen, daß auch sie in der ganzen Zeit der Erniedrigung, Schmach und Züchtigung, welche über die Kirche ergangen ist, „nichts gelernt und nichts vergessen haben.“

Wir aber, meine Herrn, nicht also. Liegt die katholische Kirche in so schweren Fesseln des Zwangs und der Stabilität, daß an ihr alle Mahnungen und Erfahrungen der Jahrhunderte umsonst zu sein scheinen möchten, so ist die protestantische Kirche, welche eben vermöge ihrer Freiheit und Ungebundenheit größerer Verirrungen fähig war, berufen, von dieser ihrer Freiheit jetzt auch einen Gebrauch zu machen, den die Weisheit der Erfahrung von ihr fordert, und durch die That zu bewähren, daß die durchlebten Leiden an ihr nicht vergeblich gewesen sind.

Vergessen wir aber nicht, — ich muß dieß als eine für alles in diesen Vorlesungen noch zu sagende gütige Bemerkung voraussetzen, — daß jene Bereitwilligkeit zum Eingeständniß älter Fehler und Irrthümer des Protestantismus, jene Geneigtheit auf neue, aus Schrift und Erfahrung dargebotene Ideen einzugehen, die wir als Gewinn aus den jüngst vergangenen Catastrophen sollten davon getragen haben, nicht als ein stürmisches, eiliges Umgestalten auf dem Wege der Praxis, sondern zunächst nur auf gei-

stigem Gebiete, als wahrer Fortschritt der Erkenntniß und als Umbildung unserer ganzen Stimmung sich zu bewähren hat.

Wenn es gilt, die praktischen Fragen des Augenblicks durch kirchliche Anordnungen zu lösen, so mag etwas Wahres in den Grundsätzen derjenigen sein, welche meinen, da die Gegenwart noch nichts anerkanntermaßen besseres und probatlicheres produziert habe, so sei es am gerathensten, z. B. hinsichtlich des Cultus und des religiösen Volkunterrichts zunächst zu den alten Formen des orthodoxen Protestantismus zurückzukehren. Dieß wenigstens ist sicher, daß wo solche in der kirchlichen Sitte durch unzerstörte Ueberlieferung noch bestehen, zarte Schonung unsere Aufgabe ist, und wo man nur die Wahl hat, die Institutionen eines neologischen Zeitalters beizubehalten, oder sie mit altprotestantischen Formen zu vertauschen, das Letztere unbedingt den Vorzug verdient.

Aber mit dieser conservativen Handlungsweise muß sich nun die entschiedenste selbstverlängnende Anstrengung des Geistes zur Erringung und Verarbeitung ächter Reformideen verbinden. Wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet. Statt die alte Dogmatik mit einem Schläge zu restauriren und als Autorität hinzustellen, sind wir berufen ihre schärfste Kritik selbst zu übernehmen und sie nicht den Gegnern des Christenthums zu überlassen. Ebenso sind wir verpflichtet die Gebrochen der protestantischen Kirche mit unnachlässlicher Strenge und Wahrheitsliebe freiwillig anzuerkennen und durch einen solchen Beweis wahrer Selbstverlängnung diejenigen zu entwaffnen, welche sonst ihre Freude daran haben, um so schonungsloser unsere Mängel anzudeuten, je mehr wir uns eine über jedes Bedürfniß der Verbesserung erhabene Vortrefflichkeit unserer Kirche erträumen.

Ist nun aber dieß unser Veruf, und fürwahr es ist eine der höchsten, wo nicht die höchste Aufgabe einer gläubigen protestantischen Theologie der Gegenwart, so wird zu ihrer Lösung außer dem Eingehen auf die heilige Schrift und das kirchliche

Alterthum, das Verständniß des Katholicismus und die Vergleichung des Protestantismus mit demselben von größter Wichtigkeit sein. Denn so viel kann von allen, welche irgend welche Einseitigkeiten und Verkehrtheiten in unsern protestantischen Zuständen anerkennen, als zugestanden angenommen werden, daß die diesen Mängeln entgegengesetzten Vorzüge in der Regel gerade in der katholischen Kirche zu finden sind, wie umgekehrt in der protestantischen Kirche Principien walten, deren freie Aufnahme und wahrhaft organische Durchführung für manche der größten Uebel im Katholicismus das eigentlich heilende und befreiende Mittel sein würde.

Und wir dürfen wahrnehmen, daß in der That bereits nicht wenige der einsichtsvollsten Männer auf unserer Seite die Anerkennung dieses Verhältnisses nicht nur im Allgemeinen ausgesprochen, sondern auch in Beziehung auf viele einzelne Punkte sehr bestimmt durchgeführt haben. Nicht nur in England ist dieß der Fall, wo wir im Schooß der episcopalen Kirche, eine freilich bis zur Verirrung gesteigerte aber überaus lehrreiche Durchführung dieses Gesichtspunctes finden. Auch in Deutschland sind diejenigen unter uns Protestanten nicht gering an Zahl und Bedeutung, welche eingesehen haben, daß die protestantische Kirche so wie sie ist, als Ganzes, keineswegs für congruent der urchristlichen Kirche in allen Beziehungen angesehen werden darf, und daß zur Einsicht in ihre Mängel das Verständniß des Katholicismus und die Vergleichung des Protestantismus mit demselben nicht geringe Dienste zu leisten vermag.

Je leidenschaftlicher an vielen Punkten die alten beklagenswerthen Antipathieen wieder hervordbrechen, je entschiedener sich viele von beiden Seiten der polemischen Methode vergangener Jahrhunderte wieder zuwenden, desto größer ist für den protestantischen Theologen die Verpflichtung, sich ein auf Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe gegründetes Urtheil zu erkämpfen, um so größer aber auch das Glück, sich im Besiz einer wahren, nicht

auf Reichlichkeit und Schwäche, sondern auf Einsicht gegründeten Irenik zu wissen.

Ich verhehle Ihnen nicht, daß es mir als Aufgabe vor-
schwebt, Ihnen den Gegensatz der Kirchen unter einem wesentlich
irenischem Gesichtspunct darzustellen, und ich werde mich nicht
scheuen, hierin gerade so weit zu gehen, als es mir die
mit aufrichtigem und offenem Sinne erfasste Wirklichkeit vor-
zeichnen wird. Und nur ein Wort lassen Sie mich über das Be-
denkliche hinzufügen, das ein solcher Standpunct in Ihren
Augen vielleicht haben möchte. Die Stimmung der Protestanten
im Ganzen genommen ist noch immer eine solche, — und es gilt
dies gerade von den besten und von den schlechtesten unter ihnen
fast in gleichem Maße, — daß der bloße Name einer katho-
lischen Richtung ein Vorwurf und eine Verdächtigung
ist. So sehr ist dem herrschenden Bewußtsein Erinnerung und
Sinn für das katholische im ächten Sinne abhanden gekommen.
Aber eine wahre Anerkennung altkatholischer Ideen, wie ich sie
für die Aufgabe unserer Theologie halte, ist nichts weniger als ein
Verzichten auf das Recht der Polemik gegenüber dem falsch-
katholischen; sie ist weit entfernt von einer Aufopferung des pro-
testantischen Princips an das des Romanismus. Vielmehr ge-
winnnt die Protestation gerade dadurch Nachhaltigkeit und innere
Stärke, wenn sie auf der Basis vorangegangener gerechtester Au-
erkennung beruht. Jede Haß und Leidenschaft der Polemik er-
regt gegründetes Vorurtheil gegen ihre innere Wahrheit. Der wahre
Ireniker hingegen hat nach Erfüllung seiner conciliatorischen Auf-
gabe mit dem wahrhaft freien und geläuterten Gewissen die höchste
Berechtigung zu eben so entschiedener als von falscher Leiden-
schaftlichkeit freier Polemik. Ich könnte den Aengstlichen mit leich-
ter Mühe darthun, daß ihre Besorgnisse gegründeter wären in
Beziehung auf diejenigen, deren ganzes Dasein in confessioneller
Polemik aufzugehen scheint. Es wäre nicht schwer in der Erfah-
rung diejenigen nachzuweisen, welche, in ultraprotestanti-

ischem Bewußtsein, voll Unkenntniß, Vorurtheil und Widerwillen gegen alles katholische aufgewachsen und herangebildet, wenn ihnen dann der römische Katholicismus in seiner imponirenden Gestalt zum erstenmal vor Augen trat, sich ihm gegenüber völlig entwaffnet und zu rückhaltloser Huldigung gegen seine Autorität getrieben fühlten. Nur wer die ganze Größe des Katholicismus und den ganzen Verfall des Protestantismus einmal wenigstens klar ins Auge zu fassen gewagt hat, vermag dasjenige, was in der römischen Kirche falsch ist mit eben solcher Bestimmtheit zu erkennen und diesen falschen Elementen die geforderte Anerkennung mit wahrhaft männlicher Selbstständigkeit zu versagen.

Wir leben in einer Zeit, in welcher die Selbstständigkeit und Reife des Urtheils in confessionellen Dingen nicht nur für seine Person und für die Regelung seines Verhaltens gegen confessionelle Gegner dem Theologen dringende Pflicht ist, wo auch der Geistliche weit mehr als früher in den Fall kommt, als Berather derjenigen wirken zu müssen, welche aufgeregt und beunruhigt durch die kirchlichen Reibungen der Gegenwart, Aufschluß über die sich aufdringenden Gewissensfragen bedürfen und nach einer weisheitsvollen Leitung ihres Urtheils und ihres Verhaltens verlangen. Schon durch dieß allein müßte jeder von uns sich aufgefordert fühlen, unserem Gegenstande eine Aufmerksamkeit und ein Nachdenken zu widmen, welches ihn in den Stand setzt, in solchen Fällen mit gutem Gewissen das Vertrauen derer, die seinen Rath bedürfen, in Anspruch zu nehmen.

Zweite Vorlesung.

Meine Herrn! Die Gegenwart bedarf einer erhöhten Einsicht in das Wesen des Katholicismus und Protestantismus, sowie in das Verhältniß beider Principien zur urchristlichen und altkatholischen Kirche. Unsere Zeit verlangt von allen Seiten eine Revision des ganzen Processes, der vor dreihundert Jahren begonnen hat, sie stellt uns die Forderung, den Schatz der Erfahrungen, welche in dieser ganzen Entwicklung verborgen sind, zu heben. Aber die Gegenwart ist zu einer ebenso gerechten wie wissenschaftlichen Lösung dieser großen Aufgabe, nicht nur verbunden, sie ist dazu auch in einem Maasse wie kein früheres Zeitalter befähigt. In den ganzen Weltverhältnissen und insbesondere in dem jetzigen Stande deutscher Wissenschaft, liegen die Vorbedingungen, welche es, nicht zwar jedem, aber dem protestantischen Theologen, wenn sich anders in ihm positiv christliche Ueberzeugung und ein von confessionellen Vorurtheilen wahrhaft befreiter Geist mit wissenschaftlichem Bestreben vereinigen, möglich machen, jener Aufgabe in nicht geringem Grade zu genügen. Ein Blick auf den Standpunct der früheren, seit der Kirchenspaltung vorübergegangenen Geschlechter wird genügen, um uns zu vergewissern, wie sehr sie alle hinsichtlich der Befähigung zu wahrerem Verständniß und gerechter Würdigung des großen kirchlichen Gesagtes hinter der jetzigen Zeit zurückstehen.

Es gibt Perioden der Geschichte, in welchen etwas durchaus Neues in die Erscheinung tritt. Je gewaltiger sie von diesem

Neuen ergriffen werden, je entschiedener sie sich dem Impuls der augenblicklichen Verhältnisse hingeben, desto weniger sind solche Zeiten im Stande, sich selbst und das, wovon sie bewegt sind, einer objectiven Beurtheilung zu unterwerfen. Eine solche wird in dem Maasse erst möglich, als die Ereignisse der Geschichte anheimgefallen sind, und die auf den Schauplatz tretenden Geschlechter sich nicht mehr mit unmittelbarer Liebe oder Antipathie an den Gesäßen der Vergangenheit betheiliget wissen. Dies gilt nun im höchsten Maasse von dem Zeitalter der Reformation. Das Urtheil, welches jene Zeit über sich selbst fällt, kann hier am wenigsten die Norm für das Urtheil aller folgenden Zeiten seyn. Wir kennen die Vorgänge und Verhältnisse, welche es unausbleiblich machten, daß, von einigen Männern entzündet, ganzer Massen die Vorstellung sich bemächtigte, daß im Papst der Antichrist, in der römischen Kirche die große Babylon der Apokalypse zu bekämpfen sey. Es wäre leicht zu zeigen, welchen unermesslichen Einfluß auf das Zustandekommen der Reformation überhaupt und auf diese bestimmte Weise ihres Zustandekommens, jene Vorstellungen hatten, welche, seit Jahrhunderten vorbereitet und oft genug von den frühern Gegnern der katholischen Kirche ausgesprochen, von den Reformatoren mit ungeheurer Kühnheit als eine ihrer fürchtbarsten Waffen angewendet wurden. Es gab Situationen, wie die Religionskriege und die Verfolgungen gegen die Protestanten in Frankreich; in welchen es von den letzteren mehr als menschliche Weisheit und Entfagung gewesen wäre, solche Meinungen nicht zu hegen. Immer aber müssen wir gestehen, daß Ansichten dieser Art, mit Entschiedenheit ausgesprochen, schwerlich verfehlen konnten, im Volke wenigstens, einen dunkeln Haß, eine angstvolle und fanatische Stimmung zu erzeugen, welche zwar ungeheures wirkten, aber die Reinheit der Erfolge in hohem Grade trüben mußte. Wir wollen die Verantwortlichkeit der Männer, welche durch eine Moloch dieser Art eine rücksichtslos ankämpfende Energie in den Massen, sey es nun wollend oder nicht wollend, entzündeten, jetzt noch keine

specielleren Prüfung unterwerfen. So viel aber ist klar, daß, je mehr die Hitze des ersten Kampfes gegen die Weltmacht des Papstthums jene Stimmungen entschuldigt, desto weniger das damalige Urtheil, als das letzte und objectiv richtige angesehen werden darf. Die Reformatoren, namentlich Luther, waren ganz hingenommen von dem Bewußtsein, daß der Kampf, den sie kämpften, der letzte Kampf der Weltgeschichte, die entscheidende Krisis sey, nach welcher das Weltgericht unmittelbar bevorstehe. Dieser letzte Kampf aber, wenn er einmal eintritt, muß nothwendig ein solcher seyn, in welchem das Gute und Böse in der Menschheit rein gesondert einander gegenüberstehen. Und so war es, wenigstens am Anfang der Reformation wirklich die Meinung von Tausenden, daß auf jener Seite nur tiefe Finsterniß sey. Und ebenso waren selbst die Führer der Reformation anfangs von zu schönen Hoffnungen auf die Wirkungen des Evangeliums nicht ganz frei. In diesen Hoffnungen mußten jene Männer nach kurzer Erfahrung sich selbst bitter getäuscht sehen. Wir wissen, welche Leiden Luther und der ihn überlebende Melancthon unter dem Anblick der Entartungen des Reformationswerks und des raschen Verfalls der neuen Kirche erduldet haben.

Nachdem die ersten, im Gefolge der Reformation eingetretenen furchtbaren Stürme sich gelegt hatten und der früh aus Licht getretene Zwiespalt der Reformatoren vorläufig wenigstens beschwichtigt war, trat, wie der ehrwürdige Ernst Valentin Lösscher bemerkt, insbesondere seit dem Jahre 1539 ein Besorgniß erregender Verfall des ersten reinen Eifers und der guten Sitte unter den protestantischen Gemeinden ein. Sollte es zufällig seyn, daß mit diesem Moment auf der andern Seite die Gründung des Jesuitenordens fast vollkommen genau zusammentrifft, durch welche der tief erschütterte Katholicismus einen für alle folgenden Zeiten entscheidenden Aufschwung nahm?

Schon jene ersten Erfahrungen hätten bei den Protestanten die Ueberzeugung zu einer allgemeinen machen können, wie wenig

4. Viertes Vorlesungen.

auf ihrer Seite alles Licht, wie wenig auf der entgegengesetzten Seite alles Finsterniß sei. Dennoch erhielt sich als Reminiscenz aus den ersten Stürmen des Kampfes die Ansicht vom Papst als dem Thier des Abgrunds und von der römischen Kirche als Babylon im alten Protestantismus noch durch das ganze Zeitalter harter, strenger und stabiler Orthodorie, ja wo sich mit den reformatorischen Formen die alte Stimmung am vollständigsten erhalten hat, auf manchen Gebieten der reformirten Kirche wie in Schottland, England und Nordamerika pflanzt sich jenes Vorurtheil in Verbindung mit irrigen Erklärungen der Apokalypse bis auf den heutigen Tag fort und es ist klar, wie wenig, wenn auf diese Weise allen Belehrungen der neueren Geschichte Troß geboten wird, von einer ächten Würdigung des Gegensatzes die Rede seyn kann.

Aber nicht allein die angeerbte Härte war es, welche es der alten Orthodorie unmöglich machte, zur Ruhe in der Beurtheilung des Feindes und ihrer selbst zu kommen; von wenigstens ebenso großem Gewicht war der fast allgemeine Mangel eines ächt historischen Sinnes in der Wissenschaft überhaupt, ein Mangel, der unläugbar noch zwei Jahrhunderte nach der Reformation fast das ganze Gebiet des Wissens beherrscht hat. War die ganze Theologie namentlich der lutherischen Kirche vom Interesse der Polemik absorbiert und in Besitz genommen, so mußte eine von ächt historischem Sinne geleitete Aufnahme der Eindrücke des Urchristenthums, ein genetisches Eingehen auf die ganze geschichtliche Entwicklung eine Unmöglichkeit sein, und die reichste historische und linguistische Gelehrsamkeit, die in den Corpophäen des endenden sechzehnten, des siebzehnten und des anhebenden achtzehnten Jahrhunderts eine so erstaunliche Höhe erreicht hat, verfehlte ihres eigentlichen und höchsten Zweckes. War selbst die Exegese der heiligen Schrift im Dienste der Streittheologie bei allem Aufwand von Gelehrsamkeit zu einem bloßen Mittel für den polemischen Zweck herabgesunken, so konnte noch viel weniger die

Kirchengeschichte vom objectiven Gesichtspunkte aus dargestellt werden. Auch sie hatte nur als immenses Arsenal für die theologisch-confessionellen Kämpfe ihre Bedeutung.

Zwei Männer freilich ragen unter den Theologen der lutherischen Kirche meinem Urtheil nach, als die größten hervor, welche ihr Zeitalter wie an acht historischer Bildung, so auch — denn dies ist unzertrennlich — an acht irenischer Gesinnung übertrafen. Philipp Melancthon und Jo. Se. Calixtus. Aber hat es je Theologen gegeben, denen ihr Zeitalter die Anerkennung ihrer edlen Intentionen und ihrer wissenschaftlichen Begründung derselben versagte, so waren es diese beiden. Die Kunde des christlichen Alterthums, im Verein mit einem höheren Sinn für das Ganze der Kirche war es unverkennbar, wodurch Melancthon sowohl als ein Jahrhundert später Calixtus zu ihrer Irenie geführt wurden. Melancthon sah, welcher Auflösung der Verhältnisse die protestantische Kirche durch den Verlust der alten festen Verfassungsformen und der Disciplin entgegen ging. Gerne hätte er die Einigkeit der Kirche um jeden Preis, selbst mit Anerkennung des Papstes, als der höchsten menschlichen Autorität in der Kirche erkaufte, — nur nicht mit Aufopferung der reinen Lehre des Evangeliums. Aber seine schwache Stimme verhallte in der stürmischen Zeit und seine Schüler, die überdies nicht alle des Meisters tiefe Frömmigkeit geerbt hatten, wurden von der strengeren Schule Luthers mit tyrannischer Gewalt unterdrückt.

Durch eigene Anschauung hatte Calixtus in den Zustand der Kirche in reformirten und in katholischen Ländern eine ganz andere Einsicht gewonnen, als die rücksichtslosen Polemiker, welche in seiner Zeit das Wort führten. Durch seine großen kirchenhistorischen Studien war ihm das Ideal jener altkatholischen Kirche ausgegangen, dem keine der gegenwärtigen Kirchen entspricht, alle aber nur auf dem Weg der Irenie und der gegenseitigen Ergänzung sich annähern können. Aber verhältnißmäßig nur kurze Zeit hat Calixtus Schule geblüht. Bald erlosch das bessere Streben, welches

ſie angeregt hatte, unter den pietiftiſchen und den anhebenden rationaliſtiſchen Streitigkeiten. So wurden jene beiden Corpphären hiſtoriſch-irenischer Tendenz verkannt und angefeindet von der ultraproteſtantiſchen Selbſtgenügsamkeit der Zeitgenoſſen, und erſt in der Gegenwart können ihre Ideen auf beſſere Anerkennung rechnen, und einer wiſſenſchaftlichen Wiederaufnahme und Weiterbildung theilhaftig werden.

Erſt in der Gegenwart und Zukunft ſage ich. Denn auch der jüngſtvergangenen Periode, der Aufklärung, welche auf den Ruinen des gefallenen Tempels der Orthodorie ihre Hütten aufſchlug, kann, ſo friedliebend und duldbend auch ihr Thun und in noch höherem Grade ihr Reden war, doch die wahre Befähigung zur Durchbringung der großen kirchlichen Fragen nicht zugeſtanden werden. Denn fürs erſte mußte ja ächt hiſtoriſche Weltanſicht gerade im Kampfe mit dem durch und durch unhistoriſchen Rationalismus ſich Bahn brechen, der auf ſeinem Culminationspunkt mit dem tiefften Verfall der Kenntniß des chriſtlichen Alterthums unverkennbar Hand in Hand ging. Gerade der Rationalismus war es, der als ein altes abgenütztes Erbſtück aus der Reformationszeit die Redeweifen vom finſtern Mittelalter unermülich wiederholte, er iſt es ganz beſonders, der das Vorurtheil heute noch fortpflanzt, als ob lange Jahrhunderte hindurch bis zum 31. October 1517 ſchwarze Nacht die Wölter bedeckt hätte. Seine Verſachung des poſitiven im Chriſtenthum, ſeine Umbentung des in der Bibel Gegebenen, was iſt ſie in ihrer innerſten Wurzel anders als das ſchroffſte Gegentheil einer ächt geſchichtlichen Anſicht der Dinge? Denn eine ſolche kann nur durch die treueſte Hingabe an die Objecte und die unverkummerte Aufnahme ihres concreten Eindrucks zu Stande kommen. Wer bergen wir uns nicht, daß die Antipathieen des aufgeklärten Zeitalters, auch noch der Aufgeklärten in der Gegenwart gegen die katholiſche Kirche einem großen Theile nach nichts anders als Antipathieen gegen das urchriſtliche in ihr ſind. Wohl hat

der Katholicismus in seiner Ausartung, Zähigkeit und Sorglosigkeit diese Antipathien verschuldet, ja es ist dieß vielleicht die schwerste Verantwortung, welche auf der katholischen Kirche liegt: daß mit dem Papismus und Jesuitismus denseligen Völkern, unter welchen die Reformation keine Früchte tragen durfte, das Christenthum selbst entleidet wurde; allein deswegen sind doch diejenigen nicht frei von Schuld, welche mit dem Katholicismus auch das Christliche in ihm bekämpften. Dieß war aber wirklich der Fall. Sind doch, wie ein neuerer Kirchengeschichtschreiber richtig bemerkt, selbst die Jesuiten, ungeachtet ihre Aufhebung eine moralische Nothwendigkeit war, als das erste Opfer des der Religion entfremdeten Zeitgeistes gefallen. Was wir aber hier sagen wollen ist dieses: in jenem Widerwillen der Aufklärung gegen das Katholische, der ohnehin gewöhnlich mit tiefer Unkenntniß verbunden ist, liegt jederzeit für diejenigen, welche in diese Stimmung versenkt sind, die entschiedenste Unfähigkeit, dem Katholicismus sein Recht und die gebührende Anerkennung widerfahren zu lassen.

Zu dieser können wir nur gelangen, wenn uns in die jetzige Weltstellung des Christenthums ein Blick gedöfnet wird, der dem Zeitalter der Aufklärung versagt war. Dieses Zeitalter ist für uns in gewissem Sinne bereits ein geschichtliches, und in so weit ein verständliches, daß uns seine Erfahrungen zu Gute kommen können. Der theologische Rationalismus zehrte noch an dem Erbtheil, welches ihm von einer früheren gläubigeren Zeit zugefallen war. Das ist das eigenthümliche in der Wirkungsweise des Christenthums, daß es als sittliche Macht noch lange im Stillen fortwirkt, selbst bei denen, welche ihm die Unterwerfung ihres Denkens versagt, und seine heiligen Glaubensmysterien aus ihrem Bewußtsein verloren oder verdrängt haben. Von der lebendigen Quelle abgeschnitten, genoß das Zeitalter des Rationalismus doch unberechenbar viel des Guten, was dieser Quelle entsproßt war, und es war in vieler Beziehung noch ein christliches, nicht vermöge, sondern ungeachtet seiner Aufklärung; noch leuchtete in dem Wohlwollen, in

der Moralität, in der Gottergebenheit vieler Rationalisten und in ihrer Ehrfurcht gegen Christus, wie ein mildes aber schwaches Mondlicht, ein Reflex der untergegangenen Sonne der Religiosität einer gläubigeren Vorzeit, in welche ihre Jugend gefallen war.

Aber der Stand der Dinge hat sich geändert, die verborgene Macht, welche das Christenthum noch über die praktische Denkweise und Sitte, zumal der niederen Stände ausübte, schwindet auch in Deutschland in einer schreckenerregenden Weise, um einer entschiedenen und bewußten Verneinung des Christenthums Raum zu machen. Die entsprechenden Erscheinungen in der protestantischen Theologie sind Jedermann bekannt. Es handelt sich aber nicht nur darum, ob einer oder der andere protestantische Theologe oder Philosoph sich vom Christenthum mit mehr oder weniger Leidenschaftlichkeit losgesagt hat, hinter den Einzelnen steht die Masse der Bestimmenden und die noch größere der Unbestimmten welche ohne Halt in sich selbst vom Strome mit hingerissen werden. Die finstern Mächte, welche in der ersten französischen Revolution mit vulkanischer Gewalt hervorbrachen, sind in der Menschheit nicht erloschen; sie schlummern nur unter einer schwachen Hülle geregelterer Verhältnisse. Jeden Augenblick kann sich in der Menschheit ein Abgrund des Bösen und des Unglaubens aufthun, der an schrecklicher Gewalt alle Ahnungen der Gegenwart übersteigt und alle Friedenshoffnungen und Berechnungen zu Schanden macht.

So ist denn bereits, wenn auch nicht als Kirche verkörpert eine dritte Macht auf den Schauplatz der Weltgeschichte getreten, durch deren Existenz die ganze Stellung und Bedeutung des Katholicismus und Protestantismus eine wesentlich andere wird. Es gibt kein wichtigeres Moment in der innern Entwicklung der Menschheit als die Entfaltung des Guten und des Bösen, und diese ist im letzten Grunde mit Glauben und Unglauben identisch. Christus der Unsichtbare ist doch der allen gegenwärtige und nahe, indem Er durch alle Zeiten der Ewigkeit bleibt, auf dem seine Kirche sich gründet, ist er zugleich bis in die spätesten Zeiten der

Feld des Kerngeriffes für Viele wie vor Alters. Er ist das Licht, das durch das Dunkel der Weltgeschichte bricht, damit Liebe oder Haß an seinen Strahlen sich entzünde, Er schreitet, wenn auch Tausenden unerkannt durch die Geschlechter der Menschen, damit durch ihr Verhalten gegen ihn die Geister für das Gute oder für das Böse sich entscheiden.

So gibt es denn für eine wahre Philosophie der Weltgeschichte keinen andern Gesichtspunkt als den Gegensatz von Licht und Finsterniß, von Glaube und Unglaube. Drängt aber die Weltgeschichte mit unaufhaltbarer Macht zu einer immer reineren, concreteren, unverfüllteren Pronunciation dieser Gegensätze hin, so werden eben damit alle Nebenfragen relativ bedeutungslos und alles, was bloße Form ist, erscheint immer klarer in seiner Hinsälligkeit.

Und so muß denn in der Gegenwart der protestantische Christ den katholischen und dieser jenen, Angesichts des gewaltigeren gemeinsamen Feindes, der sich erhoben hat, und im Bewußtsein der welthistorischen Kämpfe, die noch bevorstehen, mit ganz anderem Auge betrachten als in der Vergangenheit. Diese gänzlich veränderte Stimmung wird sich dadurch noch befestigen müssen, wenn das Vorgefühl ein immer bestimmteres wird, daß in der Zukunft alle staatlichen und politischen Verhältnisse des Christenthums sich unausbleiblich verändern müssen.

Von Anfang an barg das, was man den christlichen Staat nennt, den Wurm der Unwahrheit in seinem Innern. Diese Unwahrheit ist immer greller an den Tag gekommen. Auch sie wird, wie alles Unwahre und Halbe, in den großen Epochen der Zukunft fallen. Diejenigen, welche jetzt noch von einem christlichen Staate sprechen, als hätte er eine Möglichkeit oder gar eine Wirklichkeit, haben die edelsten Absichten und meinen es gut mit der Menschheit. Aber ich fürchte, sie gleichen nur zu sehr solchen, welche meinen, heilsamen Einfluß ausüben zu können, wenn sie in gemischter Gesellschaft in ihren Aeußerungen die unwahre Voraus-

setzung durchblicken lassen, als theilten die Anwesenden die christlichen Grundsätze des Sprechenden. Dort aber im Großen wie hier im Kleinen gibt es kein sichereres Mittel, um das Bewußtsein des innern Zwiespalts zu wecken, ihn selbst zu schärfen und zu einem desto erbitterteren Ausbruch zu reizen.

Die Religion wird und muß wieder reine Sache der persönlichen Freiheit werden; wie sie es am Anfang der Geschichte des Christenthums war. Mag die völlige und offene Lösung des Religiösen vom Politischen auch noch so verhängnißvolle Folgen für den Zustand der Massen herbeiführen, mag es sein, daß ihr Eintreten als eine unermeßliche Calamität für die Nationen, wie Viele es ansehen, zu fürchten ist: sie wird eben doch eintreten, sie wird sich geltend machen mit dem Gigantenschritt der Nothwendigkeit. Von diesem Augenblick an, wo das Schicksal der jetzigen Staatskirchen erfüllt sein wird, wird aber das Christenthum, wo es noch existirt, eine von wenigen geahnte Intensivität und Lebendigkeit offenbaren; es wird, das hoffe ich, zugleich den Pfad der wahren Trennlichkeit in Hinsicht auf die confessionellen Gegensätze betreten.

Möchten nur auch die Theologen der katholischen Kirche sich des Gemeinsamen, was sie mit uns im Verhältniß zu den nichtchristlichen Tendenzen der Gegenwart haben, endlich einmal recht bewußt werden. Dieß gehört mit zu den bellagenswerthesten Erscheinungen der neuesten Zeit, daß uns gerade die bedeutendsten Männer der katholischen Theologie mehr und mehr als solche betrachten und bekämpfen, die mit den auf unserem Gebiete wirklichen nichtchristlichen und antichristlichen Tendenzen, als homogen zusammengestellt, ja identificirt werden müßten. Die geschichtliche Bildung der neuern Zeit mißbrauchen sie dazu, um die entschiedenste Verneinung des Christenthums, die auf protestantischem Boden antritt, in organischen und nothwendigen Zusammenhang mit den Principien und der Lehre der Reformatoren zu bringen, um über alles protestantische, mag es christlich oder antichristlich sein, das gleiche Verdammungsurtheil fällen zu können.

Aber hierin liegt für uns, denen größere Freiheit des Urtheils und des Verhaltens zugleich mit besserer Einsicht zu Theil geworden ist, nur eine desto mächtigere Aufforderung, jenen die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die sie uns versagen, und die Mittel neuerer Wissenschaft nicht im Dienste alter Polemik unwürdig zu verwenden, sondern sie einer neuzugestaltenden Theologie der Versöhnung zu weihen.

Die katholische Wissenschaft der neuesten Zeit ist denn das letzte der Momente, welche sich vereinigen, um die Bearbeitung unserer Aufgabe zu einer um so größeren Pflicht zu machen, indem auch sie uns gerade die Mittel zu ihrer definitiven Lösung an die Hand gibt.

Es waren die großen Coryphäen auf protestantisch-wissenschaftlichem Gebiete, welche zuerst mit welthistorischem Ueberblick und nicht menschlicher Auffassung der Dinge dem Katholicismus nicht nur Gerechtigkeit widerfahren ließen, sondern auch in einer Zeit, wo seine eignen Söhne ihn geringschätzten, seine höhere ideale Auffassung vorbereiteten. Schon bei Lessing finden wir Andeutungen dieser Art; unser größter Geschichtschreiber, Johannes von Müller hat auch das Größte zur Herstellung einer wahren historischen Würdigung des Katholicismus geleistet. Von protestantischer Bildung waren dann diejenigen getragen und durchdrungen, welche, wie der Graf Leopold v. Stolberg, zum Katholicismus übergingen und als seine wissenschaftlichen Vertheidiger auftraten. Dem Protestantismus verdankt die neukatholische Wissenschaft die besten ihrer Waffen. Aber ferne sei es von uns, daß uns deshalb irgend welcher Unmuth anwandle und eine feindselige Stimmung uns zum andern Extrem führe, wenn wir an Männern, wie Friedrich Hurter sehen, daß die anerkennende geschichtliche Weltansicht auf ihr Aeußerstes getrieben, zur Unterwerfung unter die römische Kirche führen kann. Die Kirche der Zukunft bedarf unserer Dienste, und treue Arbeit, welche sich durch keinen Fehlgrieff Einzelner in der Verfolgung des einmal erkannten

Zieleß irre machen läßt, wird und muß ihre Früchte tragen. In den Händen der großen katholischen Schriftsteller, wie Mähler und Gbrrer, verwandelt sich freilich alles in eine Bestätigung des Katholicismus. Wir aber sind berufen, die reine Wirklichkeit, wie sie zugleich ein großes Zeugniß gegen den empirischen Katholicismus der römischen Kirche ist, unentstellt aufzufassen und geltend zu machen. Und hier sind wir denn namentlich darauf angewiesen, die Gestalt der altkatholischen Kirche, wie sie aus den Schriften der Kirchenväter erkennbar hervorleuchtet, uns selbst und anderen zur Anschauung zu bringen, als einen Spiegel, der nicht nur uns, sondern fürwahr auch den Katholiken die Gebrechen ihrer Existenz vorhält. Es ist eine der am meisten hoffnungserregenden Erscheinungen in unserer so zerfallenen protestantischen Theologie, daß seit zwanzig Jahren, vorzüglich durch Reanders Anregung und Vorgang, das Studium der Kirchenväter an Umfang, Gründlichkeit und Tiefe Fortschritte gemacht hat, welche vor dreißig Jahren Niemand geahnt hätte. Ja dieß ist vielleicht von allen neueren Bewegungen auf dem Gebiete der Wissenschaft für unsre Aufgabe die wesentlichste und förderndste. Denn je tiefer wir, geleitet von dem ächt historisch aufgefaßten Inhalt der heiligen Schriften des Neuen Testaments, auf das Studium des christlichen Alterthums eingehen, desto mehr werden wir dadurch auf das eigentliche Niveau der Gegenwart versetzt und auf einen objectiven Standpunct der Beurtheilung aller kirchlichen Fragen geleitet.

Meine Herrn! wenn es je an der Zeit war, von Seiten protestantischer Theologie und Wissenschaft eine Revision des großen kirchlichen Streites von der Reformation bis auf den heutigen Tag zu vollziehen, so ist es jetzt an der Zeit. Aber der Aufgabe, wie sie gegenwärtig gestellt werden muß, wird keine Darstellung genügen, welche sich lediglich in der Form der sogenannten Symbolik hält, und mit dem Urzustande des Menschen beginnend von locus zu locus die Bestimmungen der

rechtsgültigen Bekenntnißschriften gegeneinander abwägt. Nicht mit einer trockenen Vergleichung der Antithesen in ihrer abstracten juristischen Form ist es gethan, bei welcher ohnehin gerade die bedeutungsvollsten principiellen Fragen, wie z. B. die Behauptung und Verneinung eines Rechts der freien Forschung, zur Seite liegen bleiben, die ganze Wirklichkeit wie sie leibt und lebt muß unser Gegenstand sein. Manche der rein dogmatischen Controversen sind, in ihrer Vereinzelung wenigstens, zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Nicht auf dem Boden scholastischer Bestimmungen und specieller Exegese wurzeln die mächtigsten und in der Gegenwart wirksamsten Argumentationen beider Parteien, sie wurzeln in der Idee und in der Geschichte. Die im kirchlichen Leben, im Cultus, in der Disciplin und Sitte, in der Verfassung, dem Verhältniß zum Staate und dem Einfluß auf das Volkleben sich manifestirenden Differenzen, sie sind die Lebensfragen des kirchlichen Kampfes in seinem jetzigen Stadium. Wir können unsere Aufgabe, die wir uns in diesen Vorlesungen gestellt haben, nur dann einigermaßen zu lösen hoffen, wenn wir die genannten Differenzen alle, jedoch ohne Beeinträchtigung und Vernachlässigung des rein Dogmatischen, wenigstens andeutungsweise zur Sprache bringen. Der Weg, den wir hiebei einzuschlagen haben, wird das Nächste sein, worüber wir uns verständigen müssen.

Dritte Vorlesung.

Meine Herrn! Wir haben es als Bedürfnis und Aufgabe unserer Theologie erkannt, sich über die sämtlichen Differenzen, welche zwischen beiden Kirchen in Dogma und Leben, in Theorie und Praxis bestehen, zu orientiren. Käme es uns nun, indem wir einen Versuch zur Lösung dieser Aufgabe machen, nur darauf an, die vorhandenen Unterschiede, die Bestimmungen und Gegenbestimmungen kennen zu lernen, so wäre es völlig gleichgültig, an welchem Punkte wir unser Studium beginnen und mit welchem wir schließen würden. Aber es liegt uns eine solche Darstellung ob, vermöge deren ein richtiges, das heißt historisch-genetisches Verständniß der Gegensätze erreicht, eine selbstständige positive Ansicht begründet und durch dieselbe eine Lösung der Conflictte als möglich in Aussicht gestellt werden soll. Ist dieß unser Ziel, so hängt alles davon ab, ob wir den richtigen Punkt ausfindig machen, an welchem wir das Ganze anzufassen haben, ob wir von derjenigen Stelle ausgehen, von der aus sofort der tiefste Blick in das verborgene Wesen des Gegensatzes und die geordnetste Uebersicht über die ganze Mannigfaltigkeit der einzelnen Differenzpunkte sich ergibt. Diesen richtigen Ausgangspunct aber werden wir gerade dann am sichersten treffen, wenn wir derjenigen Stelle des Kampfes uns zuwenden, wo er sich am unveröhnlichsten und schroffsten entfaltet, wenn wir denjenigen Lehrsatz ins Auge fassen, durch dessen Aufstellung jede Partei der andern eine Art Präscription entge-

genzuhalten sich berechtigt glaubt. Denn gerade durch die Schroffheit und Unversöhnlichkeit des Gegensatzes wird es sich verrathen, wo der Knoten verborgen liegt, mit dessen Lösung, wenn nicht alles, doch das meiste gethan sein wird.

Diesen Cardinalpunct der gesammten Controverse werden wir aber, meine Herrn, nirgends anders zu suchen haben, als in der Lehre von der Kirche. Die wissenschaftliche Erwägung sowie die Erfahrung des Lebens führen, wie ich dies als etwas Zugeständnes ansehen zu dürfen glaube, auf diesen Punct des Systems als auf den Hauptpunct hin. Mit der confessionellen Festsetzung der Lehre von der Kirche ist zugleich die Bestimmung über die höchste Autorität in Sachen des Glaubens und der Sitte unzertrennlich verbunden; nur durch Entwicklung dieser Lehre kann das Erkenntnißprincip für alle folgenden festgestellt werden. Denn es gehört nur einige Erfahrung dazu, um einzusehen, daß auch auf protestantischem Boden die Entfaltung der Lehre von der heiligen Schrift als einziger Erkenntnisquelle für die gesammte Dogmatik am Eingang des Systems, wenigstens nicht ohne Berücksichtigung der Lehre von der Kirche vorangestellt werden kann, da ja der Anfang jeder dogmatischen Thätigkeit die Existenz der Kirche schon zu seiner Voraussetzung hat. Noch viel einleuchtender aber ist die Nothwendigkeit dieser Stellung der Lehre von der Kirche für jede katholische Darstellung des Dogmas und somit für jede wissenschaftliche Entwicklung des katholisch-protestantischen Gegensatzes. Man hat es, und zwar nicht nur von Seiten der Gegner des katholischen Systems, sondern zum Theil auch von Seiten seiner Freunde, mit Recht sehr ungeeignet gefunden, daß Röhlcr in der Symbolik die Lehre von der Kirche statt an den Anfang an das Ende der ganzen Reihe von Streitpuncten gestellt hat.

Ebenso klar ist es in der Erfahrung des täglichen Lebens, daß die Controversen, welche von katholischer Seite zur Herüberleitung einzelner Protestanten angesponnen werden, in der

Regel auf der Idee der Kirche, welche sie im römischen Katholicismus verwirklicht glauben, Fuß fassen, daß sie hierin die eigentliche Kraft ihrer ganzen Argumentation erkennen, auf diesen Punkt als „Ende und Ziel aller religiösen Controverse“ immer wieder zurückkommen. Es hat seine Gründe, warum der Catechismus Romanus die Erklärung des neunten Glaubensartikels, Credo sanctam Ecclesiam Catholicam, mit der Auseinandersetzung eröffnet: „Quibus de causis nonus articulus omnium frequentissime populo inculcandus.“ Wir fühlen, was damit gesagt ist. Häufiger als alle andern, auch die höchsten der vorangegangenen Glaubensartikel, welche sich auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist beziehen, soll die Lehre von der Kirche dem katholischen Volke eingepreßt werden!

Fragen wir nach dem letzten Motiv der Conversionen von der protestantischen zur katholischen Kirche, namentlich derjenigen, welche in neuester Zeit vorgekommen sind, so finden wir, daß in den meisten Fällen das Entscheidende, die Uebergangung und den Entschluß Bestimmende nichts anders war, als der Eindruck, den die katholische Kirche eben als Kirche auf das Gemüth des Convertiten machte.

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich das Geständniß ablege, daß in weiten Kreisen der Protestanten das Gefühl sich verbreitet hat, daß in der Lehre von der Kirche die eigentliche Stärke des Katholicismus und fast in demselben Grade die Schwäche des Protestantismus verborgen sei.

Allein ist dem so, liegt in der Lehre von der Kirche die eigentliche imponirende Macht des Katholicismus, fühlen sich wirklich die Protestanten außer Stande, auf diesem Punkte den Gegnern eine gleich gewichtige positive Lehre entgegenzustellen, die unserem Systeme zur Bestätigung diene, ist es dann nicht unbillig, wenn wir selbst diesen Punkt als die Cardinalfrage anerkennen? ist es nicht ein zu freigebiges, unserer eigenen Sache

nachtheiliges Geschenk, das wir dem Gegner machen, wenn wir die Forderung, die nur in seinem Interesse gemacht zu werden scheint, eingehen und mit der Lehre von der Kirche beginnen?

Gewiß nicht; denn wir dürfen andrerseits nicht übersehen, worauf diejenigen, welche mit dem klarsten Bewußtsein ihrer Gründe auf dem Protestantismus beharren, in letzter Instanz das Recht und die Pflicht ihres Widerspruchs gründen und gründen müssen. Nicht auf vereinzelte Mißbräuche, die wir in der katholischen Kirche wahrnehmen, sondern auf die Prätionen, welche sie als Kirche macht. Denn während Mißbräuche, wie die Dinge nun einmal stehen, überall ertragen sein wollen und bekämpft werden müssen, also für sich allein die Trennung von der katholischen Kirche schwerlich genügend rechtfertigen könnten, werden durch den Anspruch, den jene Kirche, so wie sie ist, auf Unfehlbarkeit macht, durch die Festigkeit, mit der sie an allem Bestehenden unerschütterlich hält, und die Unerbittlichkeit, mit der sie jede Beschwerde des Einzelnen niederschlägt, die Aussichten auf Beseitigung des einzelnen Irrigen, das sie in ihrem Schooße hegt, abgeschnitten und die Unterwerfung unter sie, demjenigen, der dieses Irrige klar erkannt hat, zur Unmöglichkeit gemacht. So daß also der eigentliche Nerv unsrer Protestation doch wieder in demjenigen zu suchen ist, was jene Kirche von sich als Kirche sagt, und auch eine durchaus polemisch-protestantische Darstellung des Gegensatzes kann nichts dagegen haben, wenn gerade die Lehre von der Kirche zum Ausgangspunct genommen wird.

Sollte aber wirklich in dieser Lehre, in der Art wenigstens, wie sie bei uns vorgetragen zu werden pflegt, der protestantische Lehrbegriff sich als ungenügend ausweisen, um dem entgegenstehenden die Spitze zu bieten, so liegt darin für uns nicht ein Grund, dieses Dogma in den Hintergrund zu stellen,

sondern an eine neue positive Gestaltung derselben um so eifriger und entschiedener Hand anzulegen und gerade von hier aus die wesentlichste und rascheste Annäherung zur Lösung unserer Aufgabe zu erwarten.

Zu einem Versuche dieser Art werden wir mit Gewalt hingetrieben werden, wenn wir wahrnehmen sollten, daß in der That, die protestantischen Lehrbestimmungen über die Kirche, welche die katholischen zu ihrer Voraussetzung haben und sich rein antithetisch gegen dieselben verhalten, im Einzelnen nicht unrichtig aber als positive Entwicklung unvollständig, und im Grunde nur als ein Auskunftsmittel zu betrachten sind, bestimmt, die Existenz des Protestantismus und seinen temporären Standpunkt gegenüber dem Katholicismus zu rechtfertigen.

Schicken wir uns nun an, die Antithese des beiderseitigen Kirchenbegriffs, wie er in den orthodoxen Documenten als ein fertiger vorliegt, in rein geschichtlicher, objectiv gehaltener Darstellung deutlich zu machen, versuchen wir zugleich auf rein dialektisch-dogmatischem Wege zu einer Widerlegung oder Ausgleichung zu gelangen, so werden uns bald Schwierigkeiten begegnen, welche uns überzeugen, daß auf dem Wege rein dialektischer Erörterung der entgegenstehenden Bestimmungen unser Ziel nicht zu erreichen steht. Wenn neuere Versuche, über die Principienfragen der protestantischen Kirche und ihr Verhältniß zu den katholischen Principien ins Reine zu kommen, mehr als einmal verunglückt sind, so wird dieß seinen Grund besonders darin haben, daß man durch rein dialektische Abwägung vorwärts kommen wollte. Wir dagegen werden uns entschließen müssen, die Geschichte zu unserer Lehrmeisterin zu erwählen, und den Begriff der Kirche ausgehend von seiner normativen Urge stalt im neuen Testament, in allen den geschichtlichen Umbildungen und Modificationen zu verfolgen, welche er vom apostolischen Zeitalter bis auf die Gegenwart erlitten hat. Diese Geschichte der Idee der Kirche aber, die wir zu erstreben gendthigt sind, ist nichts geringeres

als die eigentliche innere Geschichte der Kirche selbst, und die historische Entwicklung des Begriffs der Kirche wird nur dann dargelegt sein, wenn es uns gelingt, den ebenso verborgenen wie realen geschichtlichen Fortschritt und Bildungsproceß ihrer Existenz zu erkennen. Wenn wir aber daran gehen werden, die Grundlinien des Entwicklungsganges der Kirche im Hinblick auf ihre Urgeßalt wie auf ihre künftige Bestimmung zu zeichnen, so darf uns keine darauf verwendete Mühe und Zeit gereuen, denn wir sichern uns auf diesem Wege eine Basis, deren wir nicht nur für den Differenzpunct im Dogma von der Kirche selbst bedürfen, sondern von der aus über viele einzelnen Differenzen Licht sich verbreiten kann. Somit dürfen wir diese ganze historisch-dogmatische Auseinandersetzung über die Kirche nicht als eine unter vielen Abtheilungen unserer Darstellung betrachten, sondern geradezu, wenn auch nicht dem Umfang, doch dem Gewicht des Inhalts nach, als den einen von zwei Haupttheilen unseres Versuches, und zwar als denjenigen, in welchem wir die Grundlage für die Discussion aller einzelnen Streitpuncte gewinnen müssen, mit denen wir dann in unserem zweiten Theile zu thun haben werden.

Unternehmen wir zuvörderst die vergleichende Darstellung der katholischen und protestantischen Lehrsätze von der Kirche, so haben wir die ersteren nicht den classischen Dogmatikern des Mittelalters, einem Thomas oder Bonaventura zu entnehmen. Bei ihnen sucht man nach einem eigenen locus de ecclesia vergebens. Sie gehören demjenigen Zeitalter an, in welchem die factische Existenz der katholischen Kirche eine so mächtige und unmittelbar gewaltige war, daß das in ihr verkörperte große Dogma einer theoretischen Exposition gar nicht zu bedürfen schien. Erst die Reformation lenkte den theoretischen Kampf mit aller Macht auch auf diesen Theil des Systems und gab An-

D. Thiersch Vorlesungen.

laß zu seiner doctrinellen Entwicklung auf katholischer Seite. So gilt denn hier ganz besonders, daß die nachtridentinischen Dogmatiker, gelbt durch den Kampf mit den Protestanten, eine vollkommene Entwicklung des Dogma darstellen als die vortridentinischen. Aber auch das Tridentinum selbst hat kein dogmatisches Decret über die Kirche aufgestellt, so wenig als es in der Theorie über sein eigenes Verhältniß zum Pabst eine Bestimmung getroffen hat. Nur in gelegentlichen Andeutungen und in dem ganzen factischen Verhalten des Concils sind hieher bezügliche Aufschlüsse gegeben, eine dogmatische Explication unseers Locus aber begegnet uns erst im Catechismus Romanus.

Die herkömmliche Weise der katholischen Dogmatiker seit jener Zeit bringt es mit sich, die Lehre von der Kirche an die Prädicate anzuknüpfen, welche ihr im Symbolum Apostolicum und im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum gegeben werden. Namentlich sind die Worte des letzteren, mit dessen Sanction das Concil von Orient seine Sitzungen eröffnet hat, der eigentliche Text aller katholischen Expositionen über die Kirche. — Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam — dieß ist der Refrain, auf welchen alle Berherrlichungen der katholischen Kirche, so wie alle wissenschaftlichen Vertheidigungen ihrer Idee immer wieder zurückkommen. Es wird den vier Prädicaten, der Einheit, Heiligkeit, Catholicität und Apostolicität von vornherein eine solche Deutung gegeben, durch welche ihre Anwendung auf die römische Kirche als eine vollkommen passende gesichert ist, und was noch fehlt, um die römische Kirche als die diesem Begriff einzig adäquate zu bezeichnen, wird ergänzend hinzugefügt. Es ist dann nach solchen Prämissen nichts leichter als mit großem Nachdruck den Beweis zu führen, daß die protestantische Kirche als Ganzes, oder auch jeder einzelne ihrer Theile, weder die eine, noch die heilige, noch die allgemeine, noch die apostolische Kirche, sondern eben nichts besseres als eine Secte sei.

Aber es kommt hier vor allem auf eine ächt historische Deutung

der Worte des Symbolums an. Es ist eine unabweisbare Forderung der Wissenschaft, sie zuvörderst so zu erklären, wie sie in dem Zeitalter gefaßt wurden, dem das Symbolum seine Entstehung und seine Sanction verdankt. Es wurde aber der in Rede stehende Artikel des nicänisch-constantinopolitanischen Bekenntnisses zu einer Zeit ausgesprochen, in welcher alle seine Ausfagen weit eigentlicher und ungezwangener auf die bekennende Kirche angewendet werden konnten als dieß gegenwärtig hinsichtlich der römischen Kirche der Fall ist. Noch bestand keine Trennung der lateinischen und griechischen Kirche und von der letzteren hatten sich die orientalischen Kirchen noch nicht gelöst, welche später als nestorianische und monophysitische sich eine schismatische Selbstständigkeit aneigneten. Die Einheit und Allgemeinheit der Kirche stand noch unzerstört, und wenn auch die Heiligkeit seit den Zeiten Constantin's bereits sehr verdunkelt worden war, so konnte doch die Kirche in ihrer Gesamtheit, und keine Secte neben ihr, sich apostolischer Stiftung rühmen, dieß nämlich war es, was mit dem Prädicate der Apostolicität eigentlich ausgesagt werden sollte.

Anderß hingegen steht die Sache in der Gegenwart, nachdem jene große Einheit durch die orientalischen Schismata und durch die Reformation gebrochen ist und die römisch-katholische Kirche nur als der größte und imponirendste unter diesen Bruchtheilen des ursprünglichen Ganzen dasteht. Obwohl nur ein Fragment, freilich das großartigste, obwohl nur eine Ruine jener ursprünglichen und in ihrer Einheit und Integrität so herrlichen Kirche, will sie dennoch in dem gegenwärtigen Stadium ihres Daseins alle jene Prädicate für sich in ausschließlichen Anspruch nehmen. Um dieß aber möglich zu machen, müssen ihre Dogmatiker eine Deutung und Beschränkung dieser Prädicate vorangehen lassen, welche sich von ihrem ursprünglichen Sinne bedeutend entfernt. Auf das Prädicat una wird in dem Sinne Gewicht gelegt, daß zu Folge demselben von vorherein eben jederzeit nur

eine (sichtbare) Kirche oder Confession in ihrer abgeschlossenen Existenz die wahre sein könne, um dann zu zeigen, daß, wenn überhaupt irgend einer unter den bestehenden die Kennzeichen der wahren Kirche zukommen, dieß nur diejenige sei, welche an dem römischen Bischof das sichere Einheitsband besitzt und in ihrem Dogma die unverbrüchlichste Uebereinstimmung bewahrt. Um zu zeigen, daß sie auch die heilige *κατ' Ἐξοχήν* sei, wird auf die in ihr geschehenden Wunder und auf die Heiligkeit des Lebens einzelner ihrer großen Männer verwiesen; von ihrem factischen Gesamtzustand, der bei der Urkirche der Forderung der Heiligkeit wahrhaft entsprach, wird Umgang genommen. Um ihr die Catholicität ungeachtet der neben ihr existirenden Kirchen zu sichern, haben neuere Dogmatiker für nöthig gefunden zu erinnern, hier dürfe nicht die Forderung gestellt werden, daß die wahre Kirche größer sei als alle andern Kirchen und Secten zusammen, sondern nur, daß sie an Umfang, Verbreitung und Macht jede einzelne dieser andern übertreffe und somit mit jeder andern zusammengehalten die Anerkennung einer Universalkirche in Anspruch zu nehmen berechtigt sei — eine sehr relative und sehr prekäre Universalität. Was endlich die Apostolicität betrifft, so wird dieselbe auf die apostolische Tradition und Lehre sowohl als auf die apostolische Succession bezogen, um aber hinsichtlich dieser letzteren der römischen Kirche den entscheidenden Vorzug vor jeder andern Kirche vorzubehalten, welche in ihrem Schooße allenfalls auch noch Bischöfe und Patriarchen von legitimer apostolischer Succession hat, wird die nähere Bestimmung angeschlossen, daß hier alles von der Gemeinschaft mit der Cathedra des Apostelfürsten Petrus abhängt. So trägt Bellarmin kein Bedenken, sogleich seine Definition der wahren Kirche so zu fassen: sie sei diejenige Versammlung von Menschen, welche, verknüpft durch das Bekenntniß desselben christlichen Glaubens und die Theilnahme an denselben Sacramenten, stehe unter der Leitung der gesetzmäßigen Hirten und vorzüglich des einzigen Statthalters Christi auf Erden,

des römischen Papstes *). Nach einer solchen Deutung der Worte des Symbols, welche in mehreren Hauptpunkten eine geradezu unhistorische und willkürliche ist, hat es dann keine Schwierigkeit mehr die gewünschte Anwendung auf die römische und protestantische Kirche zu machen. —

Stellen wir sofort diesen Ansichten die der alten protestantischen Lehrer gegenüber, so bemerken wir bei diesen wenig Geneigtheit, dasjenige, was sie zu sagen haben, an die Worte des nicänisch-constantinopolitanischen Symbolums anzuschließen. Luther hat im kleinen Catechismus selbst im apostolischen Symbol das Prädicat catholicam mit christlich vertauscht: „ich glaube an eine heilige christliche Kirche“ und es hat dieser Umstand wohl nicht wenig dazu beigetragen, daß den Protestanten in Deutschland der richtige Begriff und Gebrauch von katholisch abhanden gekommen und diese ehrende Bezeichnung der entgegenstehenden Kirche überlassen worden ist, während die anglicanische Kirche den Artikel des apostolischen Symbols (the holy catholic Church) in ihrer Liturgie unverändert beibehalten und dadurch auch das Fortbestehen eines richtigern Sprachgebrauches gesichert hat. Im großen Catechismus abstrahirt Luther so sehr von den herkömmlichen Bestimmungen, daß er die Worte Communionem sanctorum geradezu als synonyme Erklärung von sanctam Ecclesiam catholicam faßt **).

*) Bellarmin. Tom. II. p. 108. D. (Colon. 1620 Fol.) nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, (visibilem et invisibilem) et illam unam et veram esse eorum hominum ejusdem Christianae fidei professionem et eorum Sacramentorum communionem colligatam, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani Pontificis.

***) Libri Symb. Eccl. Evang. ed. Hase pag. 498: Sanctam Christianorum Ecclesiam Communionem Sanctorum Fides nominat. Utrumque enim idem conjunctim significat. Olim vero alterum adjectum non erat cett. In reformirten

Dagegen haben nun die protestantischen Dogmatiker einen andern Ausgangspunct in der Beschreibung gefunden, welche der siebente Artikel der Augsburgerischen Confession von der Kirche gibt und sich außerdem zur weiteren Entwicklung des Dogma vorzüglich der Distinction zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bedient. Beide Momente müssen also hier zur Erwägung kommen; es muß sich zeigen wie weit diese Bestimmungen brauchbar und ausreichend sind.

Item docent, quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit; est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. „Es wird auch gelehret, daß allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt, und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden.“ So die Augsburgerische Confession in ihrem doppelten, bekanntlich gleich authentischen und sich gegenseitig erklärenden Texte. Sagt der katholische Grundsatz, daß wo die wahre Kirche da auch die wahre Lehre sei, so wird hier das umgekehrte Verhältniß festgestellt: wo die wahre Lehre ist, da sei auch die wahre Kirche. Der katholische Dogmatiker betrachtet die wahre Kirche als das an anderweitigen Kennzeichen zuerst erkennbare, — an Kriterien, unter denen, wie Bellarmin sie aufzählt, manche augenfällig genug sind, wie „das schreckliche Ende ihrer Gegner und das zeitliche Glück ihrer Beschützer“ *). In dieser, durch ihre ganze

Kirchen, wenigstens in der Schweiz, ist es gewöhnlich, geradezu dem Symbolum diese Fassung zu geben: eine heilige christliche Kirche, die da ist eine Gemeinde der Heiligen. Man würde deswegen aber doch sehr irren, wenn man diese Deutung des Symbols für eine specifisch reformirte ausgeben wollte. Ein berühmter Apologet der lutherischen Kirche, der dieß in neuerer Zeit gethan hat, konnte dieß nur indem er die obigen Worte Luthers vergaß, welche noch dazu in einem unserer symbolischen Bücher stehen.

*) Die fünfzehn Kennzeichen der wahren Kirche, welche Bellarmin

Erscheinung sicher erkennbaren Kirche habe man dann, so behauptet die katholische Dogmatik, die wahre Lehre zu suchen und von ihr sie vertrauensvoll in Empfang zu nehmen. Der Protestantismus hingegen lenkt die Aufmerksamkeit zuerst auf die wahre Lehre, als auf das an sich, aus der heiligen Schrift erkennbare, und verheißt, daß wo diese Lehre in Uebung und Wirksamkeit sei, auch die wahre Kirche als vorhanden angenommen werden dürfe. Im Gegensatz zum Princip der augsburgischen Confession spricht Bellarmin den katholischen Grundsatz ebenso richtig als deutlich aus: *prius debet esse notus custos thesauri quam thesaurus, et doctor quam doctrina, cum a doctore petatur doctrina, non contra; ergo potius Ecclesia est nota verae praedicationis quam vera praedicationis sit nota ecclesiae.* (Tom. II. p. 163.)

So viel kann man nun zuvörderst leicht einsehen, daß die beiden Principien, wie wir sie hier einander entgegentreten sehen, keineswegs logisch unvereinbar sind. Vielmehr kann ein Zustand der Kirche gedacht werden, auf welchen der eine Grundsatz sowohl als der andere volle Anwendung fände. Diefereß Eingehen aber könnte uns bald auf den Punkt führen, wo die Ueberzeugung sich uns aufdringen würde, daß ein Unterschied

(Tom. II. p. 167 sqq.) angibt: *ipsum Catholicae Ecclesiae et Christianorum nomen; antiquitas; duratio diuturna neque unquam interrupta; amplitudo, sive multitudo et varietas credentium; successio Episcoporum ab Apostolis deducta usque ad nos; conspiratio in doctrina cum Ecclesia antiqua; unio membrorum inter se et cum capite; sanctitas doctrinae; efficacia doctrinae; sanctitas vitae auctorum sive primorum Patrum nostrae religionis; gloria miraculorum; lumen propheticum; confessio adversariorum; infelix exitus seu finis eorum qui ecclesiam oppugnant (hier fehlen Luther, Zwingli, Carlstadt und Calvin nicht); felicitas temporalis, divinitus iis collata, qui ecclesiam defenderunt.*

der Belten und Fälle statuet werden muß, in welchen der eine und in welchen der andere Canon zur Anwendung kommt. Allein hiemit sehen wir uns bereits an die Schwelle der historischen Untersuchung versetzt, die wir hier noch nicht antizipiren dürfen.

Sehen wir ja, welchen Gebrauch insbesondere die neuesten protestantisch-orthodoxen Theologen von jenen Bestimmungen der augsbургischen Confession zu machen pflegen, so ist zuwiderst bemerckenswerth, daß sie den Hauptsatz: *Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum* in den Hintergrund zu stellen und die beiden angegebenen Merkmale der wahren Kirche, denn so ist doch die reine Predigt des Evangeliums und die kirchlichste Verwaltung der Sacramente zu verstehen, mit unverhältnißmäßigem Nachdruck hervorzuheben scheinen. Es waltet hierbei die Voraussetzung; als sollten diese beiden Merkmale nichts geringeres als die für sich allein schon das Wesen der Kirche constituirenden Momente sein, neben denen alle übrigen Erfordernisse als accessorische erscheinen müßten. Und hieran knüpft sich dann der rasche Schluß, daß die protestantische Kirche, oder daß die lutherische, denn lutherischerseits wird gewöhnlich auf solche Weise argumentirt, die wahre Kirche, daß sie die Kirche *κατ' ἔξοχην* sei, diejenige also, welcher die Zusage ewiger Dauer und alle andern Verheißungen des Herrn gelten. In der That sind lutherische Theologen aufgetreten, welche ihre Confession, vollkommen wie der Katholik es hinsichtlich der seinigen thut, schlechtthin „die Kirche“ zu nennen pflegen. In ihrer Zuversicht gehen sie so weit, daß sie die katholischen und reformirten Gemeinden ohne weiteres von dieser Bezeichnung auszuschließen wagen, weil nach ihrer Meinung eines jener beiden Kennzeichen oder beide an denselben vermißt würden. Hier läge nun am nächsten, solchen Dogmatikern die von Eriten der Katholiken so oft an uns gestellte Frage zur Beantwortung anheimzugeben, wo denn diese Kirche, auf welche sie die Verheißung ununterbrochener Existenz beziehen, vor dem Jahr 1517 gewesen? und verweisen sie uns auf die Waldenser, deren Uebereinstim-

mung mit der lutherischen Kirche hinsichtlich der Sacramente zu erwessen ihnen schwer genug fallen würde, so wäre weiter zu fragen, wo diese Kirche im Jahre 1100 vor dem Auftreten des Balbus war u. s. w.

Von dem richtigen Standpunkte aus, der in der Erkenntniß des Wesens der alten Kirche wurzelt, müssen wir jene Theologen der Gegenwart anfordern, zu bedenken, wie sie durch solche Präensionen, statt sich zur wahren Kirchlichkeit und Katholicität zu erheben, gerade jeder separatistischen Secte, welche wegen irgend eines Vorzugs in Kirchenzucht oder Lehre u. s. w. die Namen des wahren Glaubens und der Kirche Gottes in Anspruch nimmt, auf eine bedenkliche Weise sich gleichstellen.

Sehen wir aber auch ab von praktischen Irrthümern, welchen mit solchen Behauptungen der Zugang geöffnet und die theoretische Beschäftigung an die Hand gegeben wird, so müssen wir solchen Vertretern der lutherischen Kirche sagen, daß sie vom ursprünglichen Sinne, den *Melancthon* mit seinen Worten verband, weit abgeirrt sind, daß sie das ächt protestantische Princip aufgegeben haben und überdies nur vermöge eines logischen Mißverständes von den Worten der Confession jenen Gebrauch machen können.

Es ist nicht allzuschwer, eine wahrhaft historische Erklärung des in Rede stehenden Artikels herzustellen. Wie die ganze Confession, ihrer Bestimmung wie ihrer ursprünglichen Benennung nach nichts anders ist als eine Apologie, so ist auch was sie von der Kirche sagt, nichts als eine apologetische Verwahrung im Gegensatz zu den Ansprüchen der römischen Kirche und den Verkündigungen der anabaptistischen Secten, ja wir behaupten: der siebente Artikel soll gar nicht eine vollständige und adäquate Darlegung des Wesens der Kirche sein.

Im Gegensatz zu der *externa monarchia*, welche die römisch-katholischen Theologen unter der Kirche sich dachten *),

*) Vergl. die Stelle der Apologie pag. 149 od. Haas.

wird mit den Worten *Congregatio sanctorum* vor allen auf ein innerliches Attribut der Nachdruck gelegt. Dieses Attribut selbst aber ist, woran der deutsche Ausdruck: „Versammlung der Gläubigen“ erinnert, nicht im Sinne der Doctoren oder der Anabaptisten genommen, sondern mit Beziehung auf die protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gesetzt. Noch entschiedener apologetisch sind aber die folgenden Worte gehalten. Wir müssen uns vergewissern, wie die Vertreter der katholischen Kirche die Protestanten gar nicht zu Worte kommen lassen wollten, sondern ihnen mit der Präscription entgegentraten, daß sie als solche, die außerhalb der Kirche stünden und ihren Entscheidungen den Gehorsam versagt hätten, gar nicht zu hören seien. Ihre Trennung vom römischen Stuhl, ihre Verwerfung insbesondere so vieler Cerimonien der katholischen Kirche, welche sie schon vollzogen hatten, sei genug zu ihrer Verurtheilung, von einem Vorhandensein des wahren Glaubens bei ihnen könne keine Rede sein, denn, mit einem Worte, sie stünden außer der Kirche.

In diesen Verhältnissen lag die Nothigung für Melancthon, zu erklären, daß die Protestanten nicht von der apostolischen Succession oder dem Zusammenhang mit Rom die Existenz wahrer Gläubigen, welche, wo sie auch sein mögen, die Kirche im eigentlichen Sinne constituiren, abhängig machen. Insbesondere wird dann in den gleich folgenden Worten erinnert, daß, abgesehen von den durch Christus eingesetzten Sacramenten, eine Gleichberechtigung der von Menschen eingeführten Cerimonien zur wahren Einigkeit der Kirche nicht vonnöthen, und somit auch hierdurch die Existenz der wahren Kirche nicht bedingt sei. Wir finden bei den Reformatoren nichts häufiger als den Grundsatz, den sie oft zur Ermuthigung der Prediger des Evangeliums aussprechen: wo nur das Evangelium lauter und rein verkündigt und die Sacramente schriftgemäß ausgespendet würden, da dürfe man sich überzeugt halten, daß der

Geist Christi durch Wort und Sacrament sich wirksam bewirken und den wahren Glauben bei Einigen wenigstens erzeugen werde. Christus habe die Sacramente eingesetzt und sein Wort zu predigen geboten. Er habe an die Realisirung dieser Gebote die Verheißung der Mittheilung seines Geistes geknüpft. Wo also seinem Auftrage treue Folge geleistet werde, da habe man selbst wenn der Angesehene dagegen spräche, anzunehmen, daß Er sich zu seinem Worte bekennen, sich eine wahre Gemeinde sammeln und in ihr als in seiner Kirche gegenwärtig und wirksam sein werde.

Dieser Gedanke liegt auch den Worten der Confession zu Grunde. Sie stellt sich mit denselben zugleich in abwehrenden Gegensatz gegen den Spiritualismus fanatischer Secten, welche, das geschriebene und gepredigte Wort hintansetzend, die Sacramente geringhaltend, auf unmittelbarem Wege den wahren Glauben und die wahre Heiligkeit zu haben vermeinten, und den Ruhm die Kirche Gottes zu sein in Anspruch nahmen. Sie bekennet, im Gegensatz zu den Verirrungen solcher Secten, daß die Protestanten es für ihre Pflicht halten, an der äußern Verkündigung des Evangeliums und am Gebrauch der Sacramente festzuhalten. Sie erklärt zugleich, im Gegensatz gegen die katholischen Ansichten, daß die Protestanten diese Pflicht, auf die Reinheit der Predigt und der Sacramente bedacht zu sein, als ihre erste und höchste erkennen.

Beide Momente, Evangelium und Sacrament, werden als äußere Kriterien der Kirche, der Congregatio sanctorum geltend gemacht. Äußere Kennzeichen sind aber nicht identisch mit den das innere Wesen constituirenden Merkmalen des Begriffes. Sie lassen auf das Vorhandensein dieses innern Wesens schließen, aber sie sind nicht es selbst. Ebendeshalb müssen Fälle als möglich zugegeben werden, in welchen das innere Wesen vorhanden ist, jene Kriterien aber nicht zur Erscheinung kommen können. Es können Heilige oder Gläubige vorhanden sein, ohne daß sie der reinen Predigt des Wortes und der unverkürzten Aus-

spendung des Sacramente genießen, sie sind nichtsdessenweniger Glieder der wahren Kirche, der *Congregatio sanctorum*, denn diese beruht vor allem auf einem inneren Einheitsbunde, *Ecclesia principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti* (Apolog. Conf. p. 144.)

Verstehen wir die Worte der Confession so, und Melancthon's persönliche Gesinnung so wie die ganzen damaligen Verhältnisse lassen kein anderes Verständniß derselben zu, so hat alles was damit gesagt ist, seine Richtigkeit. Aber eine vollständige Uebersetzung der Lehre von der Kirche ist es nicht. Melancthon war weit entfernt, läugnen zu wollen, daß im Schooße der katholischen Kirche, wo das Abendmahl dem Laien unter einer Gestalt gespendet und das reine Evangelium im Sinne der Protestanten nicht gepredigt wird, wahre Christen seien, und ebenso wenig kam es ihm in den Sinn, den Gemeinden der Protestanten den Namen der Kirche als anschließlichen Besitz zu vindiciren und die ganze katholische Kirche als nicht zur Kirche Christi gehörig zu verwerfen. Ebendeshalb aber reicht was er sagt für das Dogma und diejenige Ansicht in dasselbe, welche wir bedürfen, noch nicht aus. Wir wissen noch nicht, wie sich die ganze der Reformation vorangegangene Entwicklung zum Begriff der Kirche verhält, wir erfahren nicht, in welchem Sinne die Bestimmungen des alcand.-constantinopolitanischen Symbols Wahrheit haben, welche Deutung und welche Anwendung derselben auf die bestehenden Parteien die richtige sein soll. Sehen wir zu, ob wir das erwünschte Licht über dieß alles aus demjenigen erhalten, was unsere Dogmatiker über die sichtbare und unsichtbare Kirche zu sagen haben.



Vierte Vorlesung.

Meine Herren! Einen erschöpfenden Aufschluß über das Wesen der Kirche gibt uns weder der siebente Artikel der Augsburgerischen Confession, noch was ihm ähnliches, sei es in anderen Confessionen der Protestanten oder bei den alten protestantischen Dogmatikern gefunden wird. Dagegen scheint uns nun die in unserer Dogmatik so geläufig gewordene, ja in die verbreitetste und populärste Denkungsart und Ausdrucksweise übergegangene Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche einen solchen Aufschluß zu versprechen.

Es ist die Eigenthümlichkeit der katholischen Ansicht, daß sie in ihren Begriff der Kirche äußerliche Momente als wesentliche aufnimmt. Die Kirche Christi ist nach Bellarmin ein *coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum* (cf. tom. II. pag. 109) und wer durch den Gebrauch ihrer Sacramente und durch Unterwürfigkeit unter ihr sichtbares Oberhaupt in äußerer Verbindung mit ihr steht, ist ein Glied der Kirche, im schlimmsten Falle ein todttes Glied; Irrlehre aber wäre es zu behaupten, daß ein solcher kein Glied der wahren Kirche sei oder überhaupt nicht zur Kirche gehöre (*non esse de ecclesia*). Dieser Veräußerlichung gegenüber mußte der Protestantismus alles Gewicht auf die Innerlichkeit legen. Und nicht die Reformatoren waren die ersten, welche dieß thaten; schon diejenigen, welche ihnen vorarbeiteten, suchten einen so hoch als möglich zur

Innerlichkeit gesteigerten Begriff der Kirche dem herkömmlichen entgegenzusetzen. Am bedeutendsten ist hier der tractatus de Ecclesia von Johannes Fuß *). Das ganze herkömmliche Kirchensystem gedenkt er wie mit einem Schläge zu zertrümmern durch die Behauptung: *ecclesia sancta catholica est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri*. Hieraus ergab sich ihm nämlich unmittelbar die Consequenz: wer nicht zu den Erwählten gehört, wer durch ein lasterhaftes Leben beweist, daß er von ihrer Zahl ausgeschlossen ist, ist kein Glied der Kirche. Ein Pabst also, der nicht als ein Auserwählter sich bewährt, gehört gar nicht zur Kirche, er kann kein Glied der Kirche, somit auch nicht ihr Haupt noch der Stellvertreter Christi sein, sondern er wird in seinem Bestreben, sich doch als solchen geltend zu machen, zum Antichrist.

Wir haben hier den verinnerlichten Begriff der Kirche bereits auf seiner höchsten Spitze und im schroffsten Gegensatz gegen den Katholicismus. Denn die Erwählung, auf welche wir mit dieser Definition hingewiesen werden, ist ja das aller-verborgenste was es geben kann und das Wesen der Kirche wird somit augenblicklich in die tiefste Unsichtbarkeit hineingerückt. Es wird von allem geschichtlichen und empirischen abstrahirt. Die ganze Erscheinung der Kirche in der Zeit, ja selbst ihre geschichtliche Stiftung durch Christus, wird in der Betrachtung gleichsam überflogen, die Kirche kömmt nicht mehr als eine auf Erden sich verwirklichende, wachsende, als eine fermentartig auf die Menschheit wirkende Institution in Betracht, sie ist nichts anders als die ewig feste und unwandelbare Gesamtzahl derer, welche Gottes verborgener Rathschluß auf unfehlbare Weise zur Seligkeit bestimmt hat, mögen sie ihrer irdischen Existenz nach der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft angehören.

*) Vergl. Gieseler Kirchengeschichte II. Bd. 4. Abth. 1825. S. 407—412.

Aber es bedarf auch weiter nichts, um die ungeheure Einsichtigkeit dieses Begriffs fühlbar zu machen, vor welchem die ganze Geschichte als etwas gleichgültiges verschwinden muß. Mit ihm ist unmittelbar alle Einsicht in die Gestaltung der Kirche auf Erden abgeschnitten und diese Gestaltung selbst als etwas völlig bedeutungsloses dahingestellt; die Kirche ist und bleibt was sie ist, sie erreicht was sie soll, abgesehen von allen Wechseln und Kämpfen, denen sie in der supirischen Wirklichkeit anheimfällt.

Wo immer die Lehre von der Erwählung mit Vernichtung aller menschlichen Freiheit als religiöser Determinismus geltend gemacht und bis zu ihren Consequenzen ausgearbeitet wird, da erzeugt sich dieser, dem katholischen contradictorisch entgegengesetzte Begriff der Kirche. In Augustinus zwar und in manchen seiner mittelalterlichen Anhänger vereinigt und verträgt sich beides noch auf eine räthselhafte Weise, aber in den Reformatoren tritt der in der absoluten Prädestinationslehre verborgene Widerspruch gegen den katholischen Kirchenbegriff offen zu Tage; namentlich Calvin ist es, der von jener Basis aus die Lehre von der Kirche entfaltend gegen den Catholicismus auf's entschiedenste operirt (Institut. I. IV. c. 1. 2.), und an den Jansenisten zeigt es sich von neuem unverkennbar, wie jenes augustinische Dogma sofort die Schranke des katholischen Kirchenbegriffs durchbricht. Denn nichts anders als ein Durchbrechen dieser Schranke ist es, wenn die Jansenisten mit Vorliebe den auf ihr eignes Schicksal bezüglichen Satz behandelten: als Häretiker verfolgt zu werden, sei oft die höchste und verdienstlichste Prüfung der Auserwählten, durch welche sie Christo gleichgestaltet würden*).

Welche Gestaltung der Kirche in Theorie und Praxis aber sich ergibt, wenn man der absoluten Erwählungslehre in allen

*) Vergl. unter den 101 Sätzen des Paschasius Quesnell, welche in der Bulle Unigenitus verdammt werden, den 96. 97. 98. und 100.

ihren Consequenzen sich zu entwickeln gestattet, zeigt sich überall da wo das Calvinische System zur Herrschaft erhoben ist. Nicht sowohl in der Lehre von den Sacramenten, als in der Prädestinationslehre ist der Grund zu suchen, weshalb der Calvinismus allenthalben viel schroffer und unverföhlicher vom Katholicismus geschieden ist als das Lutherthum. Er führt seine Anhänger in eine Betrachtungsweise hinein, für welche die katholischen Ideen etwas absolut fremdes und unzugängliches sind, während das Lutherthum, eben in seiner Lehre von der universellen göttlichen Gnade bereits die Möglichkeit einer weit größeren Annäherung und Verständigung mit dem Katholicismus in sich trägt. Denn durch die lutherische Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, alle Menschen selig zu machen, wird es nahe gelegt, die Kirche als eine Institution zu betrachten, welche bestimmt ist, durch die möglichst vollkommene Entfaltung ihres Wesens in der Geschichte den möglichst großen und heilsamen Einfluß auf das Menschengeschlecht zu üben.

Es ist nun aber ein zu großer Widerspruch gegen Bibel und Geschichte, das Wesen der Kirche so rein in die Sphäre der Innerlichkeit zu versetzen, daß die empirische Erscheinung und Verwirklichung ihrer Idee völlig dahingestellt bleibt. Ein solcher Spiritualismus trägt das Urtheil seiner Unhaltbarkeit in sich selbst. Es sehen sich daher die Protestanten, sowie sie auf das Innere und Unsichtbare im Wesen der Kirche hingewiesen hatten, sofort genöthigt, auch auf ihre sichtbare Seite und ihre Manifestation in der Aeußerlichkeit zu achten. Und so war auch für die entschiedensten Anhänger der absoluten Prädestination die Nothwendigkeit gegeben, die *ecclesia invisibilis* zugleich als eine *visibilis* geltend zu machen.

Es konnte jedoch nicht fehlen, daß hier sofort der Anschein entstand, als wolle man auf protestantischer Seite das Sichtbare und Unsichtbare an der Kirche als zwei ganz disparate Dinge auseinanderhalten, und der Vorwurf konnte nicht ausbleiben, den

Bellarmin dahin ausspricht, daß die Protestanten zwei Kirchen annehmen, die eine sichtbar die andere unsichtbar.

Es war ein sehr richtiges Gefühl, welches dagegen unsere Dogmatiker, wie z. B. Bellarmin's bedeutendsten Segner Joh. Gerhard bewog, diesen Vorwurf abzulehnen, die Trennung der Kirche in zwei Kirchen zu verwerfen und auf den Sag zurückzukommen, daß nur eine Kirche sei, welche in der einen Hinsicht sichtbar, in der andern unsichtbar zu nennen sei. An dieser Einen Kirche sei Keußeres und Inneres zu unterscheiden und ohne sie in zwei Kirchen zu spalten, könne man ihren Begriff in weiterem und in engerem Sinne auffassen (*ecclesia lata et stricta dicta*)*).

Wen wir können uns leicht überzeugen, daß bei dieser Fassung eigentlich gar nichts Ersprießliches gesagt ist. Denn einmal wird diese eine Kirche dann wieder nach den zwei Merkmalen der Augsburgischen Confession beschrieben und kenntlich gemacht. Es würde also eigentlich daraus folgen, daß diese eine Kirche doch wieder nur die protestantische, oder näher die lutherische wäre; diese wäre dann als empirisches Ganzes die *ecclesia lata dicta*, die wahrhaft Frommen in ihr, die nur Gott kennt, wären die *ecclesia stricta dicta*, und so käme man consequent auf den unglücklichen Schluß, daß für die Frommen anderer Confessionen, in denen es an der reinen Predigt und den richtig verwalteten Sacramenten fehlt, kein Antheil an der unsichtbaren Kirche übrig bliebe, sondern daß die verborgene Gemeinde der wahrhaft Frommen eben in die Sphäre der protestantischen Kirche eingeschlossen sein müßte. Wen zum Glück sind unsere alten Dogmatiker bis zu dieser Consequenz, welche die Richtigkeit ihrer Prämissen hinlänglich enthüllt, nicht gegangen. Hatte doch Luther nicht nur im Blick auf die Vergangenheit, auf die Zeiten vor der Reformation, sondern auch auf die Gegenwart seit der Kirchenspaltung, von „einer heiligen Kirche Gottes unter dem Papstthum“ gesprochen.

*) Vergl. Heinrich Schmid die Dogmatik der evangelisch lutherischen Kirche 1848. S. 454. 455.

der Zeiten und Fälle statuet werden muß, in welchen der eine und in welchen der andere Canon zur Anwendung kommt. Allein hiemit sehen wir uns bereits an die Schwelle der historischen Untersuchung verlegt, die wir hier noch nicht antizipiren dürfen.

Sehen wir ja, welchen Gebrauch insbesondere die neuesten protestantisch-orthodoxen Theologen von jenen Bestimmungen der augsburgischen Confession zu machen pflegen, so ist zubedorft bemerckenswerth, daß sie den Hauptsatz: *Est autem Ecclesia congregatio sanctorum* in den Hintergrund zu stellen und die beiden angegebenen Merkmale der wahren Kirche, denn so ist doch die reine Predigt des Evangeliums und die schriftmäßige Verwaltung der Sacramente zu verstehen, mit unverhältnißmäßigem Nachdruck hervorzuheben scheinen. Es waltet hierbei die Voraussetzung, als sollten diese beiden Merkmale nichts geringeres als die für sich allein schon das Wesen der Kirche constituirenden Momente sein, neben denen alle übrigen Erfordernisse als accessorische erscheinen müßten. Und hieran knüpft sich dann der rasche Schluß, daß die protestantische Kirche, oder daß die lutherische, denn lutherischerseits wird gewöhnlich auf solche Weise argumentirt, die wahre Kirche, daß sie die Kirche *κατ' ἔξοχην* sei, diejenige also, welcher die Zusage ewiger Dauer und alle andern Verheißungen des Herrn gelten. In der That sind lutherische Theologen aufgetreten, welche ihre Confession, vollkommen wie der Katholik es hinsichtlich der seinigen thut, schlechtthin „die Kirche“ zu nennen pflegen. In ihrer Zuversicht gehen sie so weit, daß sie die katholischen und reformirten Gemeinden ohne weiteres von dieser Bezeichnung auszuschließen wagen, weil nach ihrer Meinung eines jener beiden Kennzeichen oder beide an denselben vermißt würden. Hier läge nun am nächsten, solchen Dogmatikern die von Seiten der Katholiken so oft an uns gestellte Frage zur Beantwortung anheimzugeben, wo denn diese Kirche, auf welche sie die Verheißung ununterbrochener Existenz beziehen, vor dem Jahre 1517 gewesen? und verweisen sie uns auf die Waldenser, deren Uebereinstim-

mung mit der lutherischen Kirche hinsichtlich der Sacramente zu erwessen ihnen schwer genug fallen würde, so wäre weiter zu fragen, wo diese Kirche im Jahre 1100 vor dem Auftreten des Balbus war u. s. w.

Von dem richtigen Standpunkte aus, der in der Erkenntniß des Wesens der alten Kirche wurzelt, müssen wir jene Theologen der Gegenwart anfordern, zu bedenken, wie sie durch solche Predigten, statt sich zur wahren Kirchlichkeit und Katholicität zu erheben, gerade jeder separatistischen Secte, welche wegen irgend eines Vorzugs in Kirchenzucht oder Lehre u. s. w. die Namen des wahren Bions und der Kirche Gottes in Anspruch nimmt, auf eine bedenkliche Weise sich gleichstellen.

Sehen wir aber auch ab von praktischen Irrthümern, welchen mit solchen Behauptungen der Zugang geöffnet und die theoretische Befähigung an die Hand gegeben wird, so müssen wir solchen Vertretern der lutherischen Kirche sagen, daß sie vom ursprünglichen Sinne, den Melancthon mit seinen Worten verband, weit abgeirrt sind, daß sie das ächt protestantische Princip aufgegeben haben und überdies nur vermöge eines logischen Mißverständes von den Worten der Confession jenen Gebrauch machen können.

Es ist nicht allzuschwer, eine wahrhaft historische Erklärung des in Rede stehenden Artikels herzustellen. Wie die ganze Confession, ihrer Bestimmung wie ihrer ursprünglichen Benennung nach nichts anders ist als eine Apologie, so ist auch was sie von der Kirche sagt, nichts als eine apologetische Verwahrung im Gegensatz zu den Ansprüchen der römischen Kirche und den Verherrlichungen der anabaptistischen Secten, ja wir behaupten: der siebente Artikel soll gar nicht eine vollständige und adäquate Darlegung des Wesens der Kirche sein.

Im Gegensatz zu der *externa monarchia*, welche die römisch-katholischen Theologen unter der Kirche sich dachten*),

*) Vergl. die Stelle der Apologie pag. 149 od. Hass.

wird mit den Worten *Congregatio sanctorum* vor allen auf ein innerliches Attribut der Nachdruck gelegt. Dieses Attribut selbst aber ist, woran der deutsche Ausdruck: „Versammlung der Gläubigen“ erinnert, nicht im Sinne der Dominikaner oder der Anabaptisten genommen, sondern mit Beziehung auf die protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gesetzt. Noch entschiedener apologetisch sind aber die folgenden Worte gehalten. Wir müssen uns vergegenwärtigen, wie die Vertreter der katholischen Kirche die Protestanten gar nicht zu Worte kommen lassen wollten, sondern ihnen mit der Präscription entgegentraten, daß sie als solche, die außerhalb der Kirche stünden und ihren Entscheidungen den Gehorsam versagt hätten, gar nicht zu hören seien. Ihre Trennung vom römischen Stuhl, ihre Verwerfung insbesondere so vieler Cerimonien der katholischen Kirche, welche sie schon vollzogen hatten, sei genug zu ihrer Verurtheilung, von einem Vorhandensein des wahren Glaubens bei ihnen könne keine Rede sein, denn, mit einem Worte, sie stünden außer der Kirche.

In diesen Verhältnissen lag die Nothigung für Melancthon, zu erklären, daß die Protestanten nicht von der apostolischen Succession oder dem Zusammenhang mit Rom die Existenz wahrer Gläubigen, welche, wo sie auch sein mögen, die Kirche im eigentlichen Sinne constituiren, abhängig machen. Insbesondere wird dann in den gleich folgenden Worten erinnert, daß, abgesehen von den durch Christus eingesetzten Sacramenten, eine Gleichförmigkeit der von Menschen eingeführten Cerimonien zur wahren Einigkeit der Kirche nicht vonnöthen, und somit auch hierdurch die Existenz der wahren Kirche nicht bedingt sei. Wir finden bei den Reformatoren nichts häufiger als den Grundsatz, den sie oft zur Ermuthigung der Prediger des Evangeliums aussprechen: wo nur das Evangelium lauter und rein verkündigt und die Sacramente schriftgemäß ausgespendet würden, da dürfe man sich überzeugt halten, daß der

Geist Christi durch Wort und Sacrament sich wirksam bewiesen und den wahren Glauben bei Einigen wenigstens erzeugen werde. Christus habe die Sacramente eingesetzt und sein Wort zu predigen geboten. Er habe an die Realisirung dieser Gebote die Verheißung der Mittheilung seines Geistes geknüpft. Wo also seinem Auftrag treue Folge geleistet werde, da habe man, selbst wenn der Augenschein dagegen spräche, anzunehmen, daß Er sich zu seinem Worte bekennen, sich eine wahre Gemeinde sammeln und in ihr als in seiner Kirche gegenwärtig und wirksam sein werde.

Dieser Gedanke liegt auch den Worten der Confession zu Grunde. Sie stellt sich mit denselben zugleich in abwehrenden Gegensatz gegen den Spiritualismus fanatischer Secten, welche, das geschriebene und gepredigte Wort hintansetzend, die Sacramente geringhaltend, auf unmittelbarem Wege den wahren Glauben und die wahre Heiligkeit zu haben vermeinten, und den Ruhm die Kirche Gottes zu sein in Anspruch nahmen. Sie bekennet, im Gegensatz zu den Verirrungen solcher Secten, daß die Protestanten es für ihre Pflicht halten, an der äußern Verkündigung des Evangeliums und am Gebrauch der Sacramente festzuhalten. Sie erklärt zugleich, im Gegensatz gegen die katholischen Ansichten, daß die Protestanten diese Pflicht, auf die Reinheit der Predigt und der Sacramente bedacht zu sein, als ihre erste und höchste erkennen.

Beide Momente, Evangelium und Sacrament, werden als äußere Kriterien der Kirche, der *Congregatio sanctorum* geltend gemacht. Äußere Kennzeichen sind aber nicht identisch mit den das innere Wesen constituirenden Merkmalen des Begriffes. Sie lassen auf das Vorhandensein dieses innern Wesens schließen, aber sie sind nicht es selbst. Ebendeshalb müssen Fälle als möglich zugegeben werden, in welchen das innere Wesen vorhanden ist, jene Kriterien aber nicht zur Erscheinung kommen können. Es können Heilige oder Gläubige vorhanden sein, ohne daß sie der reinen Predigt des Wortes und der unverkümmerten Aus-

spendung des Sacramente genießen, sie sind nichtsdestoweniger Glieder der wahren Kirche, der *Congregatio sanctorum*, denn diese beruht vor allem auf einem inneren Einheitsbände, *Ecclesia principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti* (Apolog. Conf. p. 144.)

Verstehen wir die Worte der Confession so, und Melancthon's persönliche Gesinnung so wie die ganzen damaligen Verhältnisse lassen kein anderes Verständniß derselben zu, so hat alles was damit gesagt ist, seine Richtigkeit. Aber eine vollständige Auseinandersetzung der Lehre von der Kirche ist es nicht. Melancthon war weit entfernt, läugnen zu wollen, daß im Schooße der katholischen Kirche, wo das Abendmahl den Laien unter einer Gestalt gespendet und das reine Evangelium im Sinne der Protestanten nicht gepredigt wird, wahre Christen seien, und ebenso wenig kam es ihm in den Sinn, den Gemeinden der Protestanten den Namen der Kirche als ausschließlichen Besitz zu vindiciren und die ganze katholische Kirche als nicht zur Kirche Christi gehörig zu verwerfen. Ebendeshalb aber reicht was er sagt für das Dogma und diejenige Ansicht zu dasselbe, welche wir bedürfen, noch nicht aus. Wir wissen noch nicht, wie sich die ganze der Reformation vorangegangene Entwicklung zum Begriff der Kirche verhält, wir erfahren nicht, in welchem Sinne die Bestimmungen des nicäno-constantinopolitanischen Symbols Wahrheit haben, welche Deutung und welche Anwendung derselben auf die bestehenden Parteien die richtige sein soll. Sehen wir zu, ob wir das erwünschte Licht über dieß alles aus demjenigen erhalten, was unsere Dogmatiker über die sichtbare und unsichtbare Kirche zu sagen haben.

Vierte Vorlesung.

Meine Herren! Einen erschöpfenden Aufschluß über das Wesen der Kirche gibt uns weder der siebente Artikel der Augsburgerischen Confession, noch was ihm ähnliches, sei es in anderen Confessionen der Protestanten oder bei den alten protestantischen Dogmatikern gefunden wird. Dagegen scheint uns nun die in unserer Dogmatik so geläufig gewordene, ja in die verbreitetste und populärste Denkungsart und Ausdrucksweise übergegangene Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche einen solchen Aufschluß zu versprechen.

Es ist die Eigenthümlichkeit der katholischen Ansicht, daß sie in ihren Begriff der Kirche äußerliche Momente als wesentliche aufnimmt. Die Kirche Christi ist nach Bellarmin ein *coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum* (cf. tom. II. pag. 109) und wer durch den Gebrauch ihrer Sacramente und durch Unterwürfigkeit unter ihr sichtbares Oberhaupt in äußerer Verbindung mit ihr steht, ist ein Glied der Kirche, im schlimmsten Falle ein todttes Glied; Irrlehre aber wäre es zu behaupten, daß ein solcher kein Glied der wahren Kirche sei oder überhaupt nicht zur Kirche gehöre (*non esse de ecclesia*). Dieser Veräußerlichung gegenüber mußte der Protestantismus alles Gewicht auf die Innerlichkeit legen. Und nicht die Reformatoren waren die ersten, welche dieß thaten; schon diejenigen, welche ihnen vorarbeiteten, suchten einen so hoch als möglich zur

Innerlichkeit gesteigerten Begriff der Kirche dem herkömmlichen entgegenzusetzen. Am bedeutungsvollsten ist hier der tractatus de Ecclesia von Johannes Hus *). Das ganze herkömmliche Kirchensystem gedreht er wie mit einem Schlage zu zertrümmern durch die Behauptung: ecclesia sancta catholica est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri. Hieraus ergab sich ihm nämlich unmittelbar die Consequenz: wer nicht zu den Erwählten gehört, wer durch ein lasterhaftes Leben beweist, daß er von ihrer Zahl ausgeschlossen ist, ist kein Glied der Kirche. Ein Papst also, der nicht als ein Auserwählter sich bewährt, gehört gar nicht zur Kirche, er kann kein Glied der Kirche, somit auch nicht ihr Haupt noch der Stellvertreter Christi sein, sondern er wird in seinem Bestreben, sich doch als solchen geltend zu machen, zum Antichrist.

Wir haben hier den verinnerlichten Begriff der Kirche bereits auf seiner höchsten Spitze und im schroffsten Gegensatz gegen den Katholicismus. Denn die Erwählung, auf welche wir mit dieser Definition hingewiesen werden, ist ja das aller-verborgenste was es geben kann und das Wesen der Kirche wird somit augenblicklich in die tiefste Unsichtbarkeit hineingerückt. Es wird von allem geschichtlichen und empirischen abstrahirt. Die ganze Erscheinung der Kirche in der Zeit, ja selbst ihre geschichtliche Stiftung durch Christus, wird in der Betrachtung gleichsam überflogen, die Kirche kommt nicht mehr als eine auf Erden sich verwirklichende, wachsende, als eine fermentartig auf die Menschheit wirkende Institution in Betracht, sie ist nichts anders als die ewig feste und unwandelbare Gesamtzahl derer, welche Gottes verborgener Rathschluß auf unfehlbare Weise zur Seligkeit bestimmt hat, mögen sie ihrer irdischen Existenz nach der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft angehören.

*) Vergl. Gieseler Kirchengeschichte II. Bd. 4. Abth. 1825. S. 407—412.

Aber es bedarf auch weiter nichts, um die ungeheure Einseitigkeit dieses Begriffs fühlbar zu machen, vor welchem die ganze Geschichte als etwas gleichgültiges verschwinden muß. Mit ihm ist unmittelbar alle Einsicht in die Gestaltung der Kirche auf Erden abgeschnitten und diese Gestaltung selbst als etwas völlig bedeutungsloses dahingestellt; die Kirche ist und bleibt was sie ist, sie erreicht was sie soll, abgesehen von allen Wechseln und Kämpfen, denen sie in der empirischen Wirklichkeit anheimfällt.

Wo tumet die Lehre von der Erwählung mit Vernichtung aller menschlichen Freiheit als religiöser Determinismus geltend gemacht und bis zu ihren Konsequenzen ausgearbeitet wird, da erzeugt sich dieser, dem katholischen contradictorisch entgegengesetzte Begriff der Kirche. In Augustinus zwar und in manchen seiner mittelalterlichen Anhänger vereinigt und verträgt sich beides noch auf eine räthselhafte Weise, aber in den Reformatoren tritt der in der absoluten Prädestinationslehre verborgene Widerspruch gegen den katholischen Kirchenbegriff offen zu Tage; namentlich Calvin ist es, der von jener Basis aus die Lehre von der Kirche entfaltend gegen den Katholicismus auf's entschiedenste operirt (Institut. I. IV. c. I. 2.), und an den Jansenisten zeigt es sich von neuem unverkennbar, wie jenes augustinische Dogma sofort die Schranke des katholischen Kirchenbegriffs durchbricht. Denn nichts anders als ein Durchbrechen dieser Schranke ist es, wenn die Jansenisten mit Vorliebe den auf ihr eignes Schicksal bezüglichen Satz behandelten: als Häretiker verfolgt zu werden, sei oft die höchste und verdienstlichste Prüfung der Auserwählten, durch welche sie Christo gleichgestaltet würden*).

Welche Gestaltung der Kirche in Theorie und Praxis aber sich ergibt, wenn man der absoluten Erwählungslehre in allen

*) Vergl. unter den 101 Sätzen des Paschasius Quosnell, welche in der Bulle Unigenitus verdammt werden, den 96. 97. 98. und 100.

ihren Konsequenzen sich zu entwickeln gestattet, zeigt sich überall da wo das Calvinische System zur Herrschaft erhoben ist. Nicht sowohl in der Lehre von den Sacramenten, als in der Prädestinationslehre ist der Grund zu suchen, weshalb der Calvinismus allenthalben viel schroffer und unversöhnlicher vom Katholicismus geschieden ist als das Luthertthum. Er führt seine Anhänger in eine Betrachtungsweise hinein, für welche die katholischen Ideen etwas absolut fremdes und unzugängliches sind, während das Luthertthum, eben in seiner Lehre von der universellen göttlichen Gnade bereits die Möglichkeit einer weit größeren Annäherung und Verständigung mit dem Katholicismus in sich trägt. Denn durch die lutherische Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, alle Menschen selig zu machen, wird es nahe gelegt, die Kirche als eine Institution zu betrachten, welche bestimmt ist, durch die möglichst vollkommene Entfaltung ihres Wesens in der Geschichte den möglichst großen und heilsamen Einfluß auf das Menschengeschlecht zu üben.

Es ist nun aber ein zu großer Widerspruch gegen Bibel und Geschichte, das Wesen der Kirche so rein in die Sphäre der Innerlichkeit zu versetzen, daß die empirische Erscheinung und Verwirklichung ihrer Idee völlig dahingestellt bleibt. Ein solcher Spiritualismus trägt das Urtheil seiner Unhaltbarkeit in sich selbst. Es sehen sich daher die Protestanten, sowie sie auf das Innere und Unsichtbare im Wesen der Kirche hingewiesen hatten, sofort genöthigt, auch auf ihre sichtbare Seite und ihre Manifestation in der Aeußerlichkeit zu achten. Und so war auch für die entschiedensten Anhänger der absoluten Prädestination die Nothwendigkeit gegeben, die *ecclesia invisibilis* zugleich als eine *visibilis* geltend zu machen.

Es konnte jedoch nicht fehlen, daß hier sofort der Anschein entstand, als wolle man auf protestantischer Seite das Sichtbare und Unsichtbare an der Kirche als zwei ganz disparate Dinge auseinanderhalten, und der Vorwurf konnte nicht ausbleiben, den

Bellarmin dahin ausspricht, daß die Protestanten zwei Kirchen annähmen, die eine sichtbar die andere unsichtbar.

Es war ein sehr richtiges Gefühl, welches dagegen unsere Dogmatiker, wie z. B. Bellarmin's bedeutendsten Seguer Joh. Gerhard bewog, diesen Vorwurf abzulehnen, die Trennung der Kirche in zwei Kirchen zu verwerfen und auf den Satz zurückzukommen, daß nur eine Kirche sei, welche in der einen Hinsicht sichtbar, in der andern unsichtbar zu nennen sei. An dieser Einen Kirche sei Aeußeres und Inneres zu unterscheiden und ohne sie in zwei Kirchen zu spalten, könne man ihren Begriff in weiterem und in engerem Sinne auffassen (*ecclesia lata et stricta dicta*) *).

Allein wir können uns leicht überzeugen, daß bei dieser Fassung eigentlich gar nichts Ersprießliches gesagt ist. Denn einmal wird diese eine Kirche dann wieder nach den zwei Merkmalen der Augsburgischen Confession beschrieben und kenntlich gemacht. Es würde also eigentlich daraus folgen, daß diese eine Kirche doch wieder nur die protestantische, oder näher die lutherische wäre; diese wäre dann als empirisches Ganzes die *ecclesia lata dicta*, die wahrhaft Frommen in ihr, die nur Gott kennt, wären die *ecclesia stricta dicta*, und so käme man consequent auf den unglücklichen Schluß, daß für die Frommen anderer Confessionen, in denen es an der reinen Predigt und den richtig verwalteten Sacramenten fehlt, kein Antheil an der unsichtbaren Kirche übrig bliebe, sondern daß die verborgene Gemeinde der wahrhaft Frommen eben in die Sphäre der protestantischen Kirche eingeschlossen sein müßte. Allein zum Glück sind unsere alten Dogmatiker bis zu dieser Consequenz, welche die Nichtigkeit ihrer Prämissen hinlänglich enthüllt, nicht gegangen. Hatte doch Luther nicht nur im Blick auf die Vergangenheit, auf die Zeiten vor der Reformation, sondern auch auf die Gegenwart seit der Kirchenspaltung, von „einer heiligen Kirche Gottes unter dem Papstthum“ gesprochen.

*) Vergl. Heinrich Schmid die Dogmatik der evangelisch lutherischen Kirche 1848. S. 454. 455.

So finden wir denn auch bei Dogmatikern wie Hollazius das Zugeständniß, daß auch in einer falschen Kirche, sofern das Wort Gottes in ihr wenigstens öffentlich vorgelesen und die Taufe im wesentlichen richtig erteilt werde, Wiedergeburt und Seligkeit, wenn gleich nicht ohne große Gefahr der Seelen möglich sei *). Allein wir wissen, wie schwer es dem trefflichen Calixtus und seinen Schülern verargt wurde, als sie mit diesem Zugeständniß Ernst machten, und die Möglichkeit, auch in der katholischen Kirche selig zu werden, entschieden behaupteten. Wenn wir aber nun auch, wie der neuere Protestantismus zu thun pflegt, der Lehre von der unsichtbaren Kirche die Wendung geben, daß ihre Glieder in den verschiedenen Confessionen gefunden werden können, und sie als Gegengift gegen alle Selbstgenügsamkeit des confessionellen Stolzes gebrauchen, so werden wir doch auch bei einer solchen heilsamen Anwendung der Distinction noch gestehen müssen, daß mit der Unterscheidung des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Aeußern und Innern an der Kirche, gar nichts gesagt ist als was sich von selbst versteht, so daß uns im Grunde um keinen Schritt zu unserem eigentlichen Ziel weiter geholfen ist.

„Unsichtbar“ ist nun einmal eine rein negative Bestimmung, die noch dazu erst durch eine genauere Angabe ihres Gegensatzes und ihrer Beziehung zu einem festen Begriffe werden kann. Die Unsichtbarkeit wird hier offenbar als Gegensatz des für Menschen und menschliches Vermögen Wahrnehmbaren genommen. Die Sacramente, die Predigt des Wortes, die guten Werke der Frommen, ihr ganzer Wandel, fallen in die Sphäre der Sichtbarkeit. Als Unsichtbares bleibt nur das übrig, was allein Gott der Herzenklünder durchschaut. Und so haben wir nichts gelernt mit der ganzen Unterscheidung als: daß nur der Herr die Seinen kennt und ein Mensch niemals mit absoluter Gewisheit bestimmen kann, ob er an diesem oder jenem ein Mitglied der unsichtbaren Kirche vor sich habe oder nicht.

*) Vergl. D. Schmid a. a. D. S. 458.

Die unbestreitbare Wahrheit wäre also damit ausgesagt, daß der wahre und seligmachende Glaube seinem Wesen nach etwas so tief Innerliches sei, daß nur Gott ihn unfehlbar zu erkennen vermag; es ist dem veräußerlichten Kirchenbegriff eine Protestation entgegen gesetzt, aber das ist auch alles.

Wie wenig das Positive, wornach wir uns sehnen, erreicht ist, zeigt sich zur Genüge, wenn wir in Angensein nehmen, wie nun von ihrem Standpunkt aus die protestantischen Lehrer mit den Worten des nicänisch-constantinopolitanischen Symbols sich zurechtfinden. Sie können nicht darauf ausgehen, in Abrede zu stellen, daß die Kirche Christi, einzig, heilig, katholisch und apostolisch sein muß, aber sie bringen, um diese Bestimmungen in Einklang mit den Ansprüchen zu setzen, welche sie im Namen der protestantischen Kirche erheben, Deutungen an denselben an, welche den Deutungen der römisch-katholischen Dogmatiker an Ungeschichtlichkeit und Willkürlichkeit nichts nachgeben.

Man beginnt damit, von der *ecclesia stricte dicta*, das heißt, von der unsichtbaren Kirche, zu zeigen, wie sie einzig, heilig, universell und (in der Lehre) apostolisch sei. Dann nach dieser spiritualistischen Deutung der Prädicate, auf die sichtbare Kirche übergehend, erinnert man, daß von ihr jene Eigenschaften nur per synecdochen ausgesagt werden können. Allein auch bei den kühnsten Metaphern, mit welchen man von den eingemischten unreinen Elementen zu abstrahiren sich erlaubt, wird es immerhin schwer genug halten, der Kirche, welche man als die wahre sichtbare Kirche ansieht, das heißt der protestantischen die Prädicate der Kirche Christi schlechthin zu vindiciren. Ja es führen Versuche, wie ich sie in Predigten gehört zu haben mir erinere, der protestantischen Kirche alles das anzueignen, was die Schrift von der Gemeinde Christi, von dem Leibe des Herrn aus sagt, zu Gewaltthaten der Exegese, zu Absurditäten der Begründung und Vermessenheiten der Behauptung, welche einen für immer von solchem Beginnen abschrecken könnten.

Also theils Vergeistigung, theils symbolische Erklärung mußten selbst unsere besten Dogmatiker anwenden, um mit der Schilderung der Kirche im Symbolum zurechtzukommen. Um nun zuletzt diese Vergeistigungen, an welche in der alten Kirche kein Mensch gedacht hat, als einstimmig mit dem Sinne des Symbolums selbst darzuthun, nimmt man zu dem Worte *credo* seine Zuflucht. Es mag richtig sein, was *Brentius* behauptet hat, nach der katholischen Ansicht sollte es eher heißen: *video, sentio ecclesiam*, als *credo*. Wenn man aber die Kirche schlechtthin als einen Gegenstand des Glaubens hinstellt, der da glaubt auch wo er nicht sieht, wenn man sich also erlaubt, von der Erscheinungsweise völlig zu abstrahiren, so ist dieß ebenso, wie wenn dem Einzelnen, der sich oder andere zu präsen berufen ist, zugemuthet würde, sich über alle wahrnehmbaren Eigenschaften und Werke hinwegzusetzen und die Ueberzeugung von dem innern Christenthum eines Menschen schlechterdings als Sache des nicht sehenden Glaubens zu betrachten.

Aber indem ich mir diesen Tadel über das Ungenügende in den Versuchen unserer altprotestantischen Lehrer erlaube, meinen Sie nicht, meine Herren, daß ich deswegen die unverfälschte Wahrheit verkenne, welche in der Behauptung von der Unsichtbarkeit des Wesens der Kirche und in der Unterscheidung dieses unsichtbaren Kerns von der sichtbaren Erscheinungsform liegt, im mindesten verkenne. Es kann kein größeres Zeugniß für diese unzerstörbare, jedem sich aufdrängende Wahrheit geben, als der Umstand, daß der größte dogmatische Gegner des Protestantismus in unserer Zeit, kein Bedenken getragen hat, die in Rede stehende Unterscheidung von uns, den Protestanten, sich aneignen und in das Gebiet der katholischen Lehre zu übertragen. *Bellarmin* und die ihm folgenden Dogmatiker wiesen sie schlechtthin zurück, und wollten von keiner Distinction wissen als von der zwischen der *ecclesia militans* und *triumphans*. *Müller* aber hat geradezu dieß protestantische Element in das katholische Dogma aufgenommen.

Es ist höchst beachtendwerth wie er mit Anwendung dieser protestantischen Distinction den Gegensatz, den beide Systeme auf diesem Punkte bilden, in einer neuen Weise auszudrücken versucht hat. Er kommt zu dem Resultate: „Die Katholiken lehren, die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare; jene bildet erst diese. Die Lutheraner dagegen sagen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser“). In Verbindung mit dieser Fixirung des Unterschieds wird dann den Protestanten der Vorwurf gemacht, sie läugneten, daß Christus eine sichtbare Kirche gestiftet habe**).

Mit diesem letzteren Vorwurfe steht es nicht besonders gefährlich. Denn so lange die Protestanten noch glauben, daß Christus die Sacramente eingesetzt, daß er seinen Aposteln mündliche Predigt anbefohlen und sie mit der Wahl anderer Männer von gleicher Bestimmung beauftragt habe, so lange nehmen sie auch die Stiftung einer sichtbaren Kirche durch Christus an. Jener Vorwurf konnte überhaupt von Wöhler nur ausgesprochen werden, wenn er in demselben Augenblick den Protestanten die katholische Fassung des Begriffes „sichtbare Kirche“, das heißt den Begriff der Kirche als einer infalliblen Autorität, den hierarchischen Kirchenbegriff unterschoß. Denn allerdings, dieß behaupten wir, daß Christus eine Hierarchie und zwar eine solche wie diese, in welcher unsre Gegner das Wesen der Kirche erblicken, nicht gestiftet hat. Ueber diesen Punkt hat sich Baur in seiner Gegenschrift bereits so genügend ausgesprochen, daß dazu nichts mehr hinzuzusetzen nöthig ist***).

*) Vergl. Wöhlers Symbolik. 6. Aufl. S. 419.

**) Vergl. Wöhler neue Untersuchungen der Lehrgegensätze u. s. w. 2. Ausg. 1835. S. 504.

***) Vergl.: Baur, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2. Aufl. 1836. S. 515. — Indessen drückt Wöhler selbst, in den neuen Untersuchungen, S. 462 sich richtiger aus. Als das was die Protestanten in Abrede stellen, bezeichnet er dort die Stiftung einer sichtbaren Kirche durch Christus mit solchen

Ist aber dieser Vorwurf ungegründet, so erscheint sogleich auch die Behauptung als irrig, daß nach protestantischer Lehre die unsichtbare Kirche das erste sei, die sichtbare das zweite, falls hier nämlich die Priorität als eine zeitliche aufgefaßt werden soll. An genauen und genügenden Erklärungen, in wie ferne er das Verhältniß als ein zeitliches gedacht wissen will, läßt es Röthler in etwas fehlen. Indessen könnte selbst dann der Satz noch acceptirt werden, wenn wir, wie Rijsch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik gethan hat, an die lange innere Vorbereitung erinnern, welche Christus seinen Jüngern angedeihen ließ, ehe er mit ihrer Aussendung als Apostel die Kirche als sichtbare Institution gründete; wir könnten geltend machen, daß in Christus selbst vorerst das Reich Gottes als ein noch innerliches mitten unter den Menschen gegenwärtig war, ehe es sich als Kirche äußerlich verwirklichte. In diesem Punkte aber, und die Sache so aufgefaßt, würde wohl auch der katholische Theologe, wenigstens in Beziehung auf die eigentliche Gründung und den ersten Anfang der Kirche, gegen die Priorität des Innerlichen vor dem Äußerlichen nichts einzuwenden haben. So wäre es denn klar, daß wir auf diesem Wege unserem Ziele nicht näher kommen, wären nicht noch andere Auffassungen der Priorität möglich, welche nach Röthler von den Einen der sichtbaren von den Andern der unsichtbaren Kirche eingeräumt wird. Sie könnte nämlich, abgesehen von dem temporalen Verhältniß, etwa im Sinne der größeren Bedeutsamkeit und des höheren inneren Werthes genommen werden. Dann würde es zwar einem Bellarmín sehr ähnlich sehen, sie auch in dieser Fassung der hierarchischen Institution, nicht der Gesamtheit der wahrhaft Frommen zuzuschreiben; allein Röthler hat sich hier zu einer bessern, wir müssen sagen christlicheren und evangelischeren Ansicht erhoben. Er macht

Wollmachten und Aufträgen, — wie diejenigen nämlich, deren die katholische sich rühmt.

in seiner Symbolik *) der protestantischen Lehre das große Augenmerk, das Innere der Kirche sei eben doch das Wichtigste und „es sei nicht zu zweifeln, daß Christus seine Kirche mittelst „derjenigen erhält, die in seinem Glauben leben, ihm mit Geist „und Sinn angehören und seiner Wiederkunft sich erfreuen. In „gewiß, diese, die Unsichtbaren, die in das Bild Christi Ueber- „gegangenen und Vergöttlichten sind die Träger der sichtbaren „Kirche; die Bösen in der Kirche, die Ungläubigen, die Schein- „heiligen, todte Glieder am Leibe Christi, würden keinen Tag die „Kirche, selbst in ihrer Außerlichkeit zu bewahren vermögen.“

Wir werden uns nicht wundern, meine Herren, wenn wir bei den jetzigen Vertretern des ultramontanen Katholicismus vernehmen: Röhlcr war im Punkte der Lehre von der Hierarchie nicht orthodox. Aber beklagen müssen wir es, daß wir unter den lebenden Coryphäen streng katholischer Polemik nicht leicht einen finden, der so wie Röhlcr den vertrauensverweckenden Eindruck machte, daß ihm selbst das Innerliche dem Werth nach das Erste, das Äußere nur das Zweite sei. —

Noch läge es aber nahe, jenes Verhältniß der Priorität als ein rein logisches zu fassen. Ich vermute, daß Röhlcr selbst nicht sehr abgeneigt davon war, für den Unterschied der Principien auch diesen Ausdruck gelten zu lassen: daß der Protestantismus das Sichtbare als Consequenz des Unsichtbaren betrachte, der Katholicismus — abgesehen von den ersten schöpferischen Anfängen der Kirche — das Unsichtbare als Consequenz des Sichtbaren erwarte, daß also nach uns die sichtbare Kirche abhängig gedacht werden müßte von der unsichtbaren, nach der Meinung unserer Gegner die unsichtbare abhängig von der sichtbaren und bedingt durch dieselbe. Schlagen wir aber diesen Weg ein, so sind wir unverkennbar der Sache selbst, der wirklichen Differenz auf die Spur gekommen. Denn wir haben damit im Grunde dasselbe

*) S. 424. 425.

ausgesprochen, was Schleiermacher in seiner treffenden Formel für die Differenz beider Kirchen behauptet, wenn er alle Unterschiede auf den einen reducirt: der Katholicismus macht das Verhältniß des Einzelnen zu Christo (das Unsichtbare) abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche (von dem Sichtbaren), der Protestantismus macht umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christo *). Mit dieser Formel hat die Röthler'sche Distinction so große Ähnlichkeit, daß ich mich versucht fühle zu glauben, in der letzteren noch einen Nachklang der Einwirkung Schleiermachers auf Röthler zu erkennen. Und für diese Vermuthung könnte auch dieß von Bedeutung sein, daß Nitzsch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik die von Röthler aufgestellte Fassung des Gegensatzes als vollkommen richtig acceptirt **).

Allein dieß alles dient uns eben nur dazu, die obwaltende Verschiedenheit der Ansicht zur Evidenz und auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen. Dabei begegnet uns aber dasselbe, was uns in der vorigen Stunde widerfuhr, als wir den Gegensatz in der Formel auffaßten: wo die wahre Kirche, da ist die wahre Lehre, und: wo die wahre Lehre, da ist die wahre Kirche. Denn wie wir dort die Vermuthung aussprachen, daß es Zeiten und Fälle geben werde, wo der eine Canon seine Anwendung finden müsse, und dann wieder solche, wo der andere, so möchte es sich auch hier verhalten. Das Zustandekommen des inneren Christenthums in den Einzelnen ist nach der unendlichen Verschiedenheit der Fälle mehr oder weniger durch das Bestehen und die Wirksamkeit der äußeren kirchlichen Institutionen vermittelt. In je höherem Grade dieß der Fall ist, in desto größere Wahrheit tritt der katholische Grundsatz ein, je selbstständiger dagegen ein individuelles religiöses Leben ist und je mächtiger es auf die Ge-

*) Schleiermacher, der christliche Glaube, 3. Aufl. 1835. I. S. 122.

***) Bgl. Theologische Studien und Kritiken, 1835, S. 427.

Staltung der Kirche nach außen wirkt, desto mehr gelangt der protestantische Grundsatz zu seinem Rechte. Da nun aber beide als Antithese aufgestellt werden, daß eine Princip um das andere auszuschließen, so muß uns dieß von neuem mit dem Gefühl der Einseitigkeit wie der relativen Wahrheit beider Behauptungen erfüllen und wir sehen uns immer noch nicht zu einer Einsicht gefördert, welche, von dem einseitigen Antithetischen befreit, sich zur vollen Harmonie mit der Wirklichkeit erhebe.

Denn blicken wir noch einmal auf die protestantische Lehre von der unsichtbaren Kirche, wie sie gewöhnlich vorgetragen und zur Praxis in Beziehung gesetzt wird, so drängt sich uns die Bemerkung unwiderstehlich auf, daß man auf unserer Seite mit dem Recurs auf die Unsichtbarkeit sich allzuleicht zu beruhigen pflegt. Wir erkennen es als verwerflich, wenn den zwei Erfordernissen der reinen Predigt und der schriftgemäßen Sacramente eine solche Allgenugsamkeit zugeschrieben wird, daß man sich, wo dieselben nur vorhanden sind, sofort über alle andern Mängel und Leiden der Kirche, über den Verfall der Zucht und über das Uebel eines schismatischen Zustandes allzuleicht hinwegsetzt. Ebenso aber fühlen wir es als Unrecht, wenn man für alle Gebrechen der Wirklichkeit jeden Augenblick die Berufung auf die unsichtbare Kirche und ihre unsichtbaren Vollkommenheiten als eine Art von Panacee in Bereitschaft hat.

Denjenigen, welche mit dieser Methode sich so schnell zu recht zu finden wissen, müssen wir zurufen: ihr tröstet euch über die Mängel der Wirklichkeit mit der Idee und ihrer ewigen Vollkommenheit. Wohl erkennen wir es an, daß dieser Zuflucht — der einzigen, welche uns in der gegenwärtigen Lage gegeben ist — eine gewisse Wahrheit und Berechtigung zukommt. Woher aber wisset ihr so gewiß, daß die Erscheinung der Idee nicht entsprechen sollte? Wohl sagt ihr uns, daß nach der nun einmal gesetzten Natur der Dinge, vermöge einer Nothwendigkeit, welche auf den menschlichen Verhältnissen lastet, das Aeußerlichwerden

der Kirche unausbleiblich auch ein Unwahrwerden sein müsse. Ihr erinnert uns, daß schon das Neue Testament und die apostolische Zeit uns dieses Unwahrwerden in nicht unbedeutenden Anfängen gewahr werden lassen. Wir kennen sie wohl diese Thatfachen und verbergen uns das allgemeine menschliche Geschick der Verkümmernng des Höheren, wenn es in die concrete Erscheinung treten will, keineswegs. Aber darf deswegen jene unvermeidliche Incongruenz, weil ihre Entstehung überhaupt nicht ausbleiben kann, eine schrankenlose werden? Ist nicht im Neuen Testament, mit ihrer Anerkennung als einer seienden, die absolute Forderung ihrer Aufhebung und Ueberwindung verbunden? Wohl wußte Christus, wie weit das Leben auch des vollendetsten Christen hinter dem absoluten göttlichen Gesetze zurückbleiben würde, und doch verlangt er: ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer himmlischer Vater vollkommen ist. Es ist Sünde auch im Wiedergeborenen und Gläubigen; aber es gibt auch eine Gränze, jenseits welcher sich das Böse in ihm nicht geltend machen kann, ohne das Leben der Wiedergeburt zu vernichten. Ebenso gewiß nun als die heilige Schrift dem Einzelnen nicht einen nicht näher bestimmbaran Grad von Bösem neben dem Glauben gestattet, sondern verlangt, daß das Böse, falls es noch vorhanden ist, eben nur als ein überwunden werdendes und verschwindendes vorhanden sei, — ebenso gewiß wird, ja muß dieselbe heilige Forderung an die Gesamtheit der Gläubigen gerichtet werden, an die Kirche.



Fünfte Vorlesung.

Meine Herren! Der ganze factische Zustand der Kirche, wie er vor Augen liegt, legt uns die Nothwendigkeit auf, denjenigen, der nach der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche Jesu Christi fragt, auf die Unsichtbarkeit zu verweisen. Denn wo wir nur die dormalige Lage der Dinge ins Auge fassen, da begegnet uns in allen Theilen der Christenheit so viel Veräusserlichung, Spaltung und Sittenverfall, daß die einzelnen Lichtpunkte, die wir noch antreffen, sich nicht als ein Ganzes anschauen lassen, welches als wahrnehmbare Einheit jene hohen Forderungen auch nur einigermaßen erfüllte. Es handelt sich nicht davon, daß überhaupt eine gewisse, nicht leicht anders sein konnende Incongruenz zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren statt fände, sondern ein eigentlicher, schreiender, gewaltiger Widerspruch des ganzen empirischen Zustandes gegen die urbildliche Idee drängt sich uns so entschieden auf, daß wir vor seiner Ablängung als vor einer Unwahrhaftigkeit zurückschrecken müssen.

Wir Protestanten sind indessen an dieses Zugeständnis so gewöhnt, daß es uns in der Regel weiter gar nichts verschlägt, wir nehmen gar keinen Anstoß mehr daran, daß es so steht, und was das schlimmste ist, wir übersehen, wie groß die Zahl derjenigen ist, bei denen zu den tiefsten Gründen, wegen deren sie der christlichen Religion sich zu unterwerfen versagen, die Wahrnehmung der Disharmonie gehört, welche zwischen dem Christenthum als Ideal, als Forderung, als Verheißung, und zwischen seiner Verwirklichung als Kirche besteht.

Eine ganz andere als die bei uns Protestanten gewöhnliche Stimmung ist die der Katholiken. Bei ihnen hat sich durch alte Tradition das Bewußtsein erhalten, daß die Wirklichkeit der Kirche ihrer Idee entsprechen soll. Mit diesem unverthiglichen Gefühl verbindet sich aber bei den Katholiken Augenblicklich die Ueberzeugung, daß es vermöge der Stiftung der Kirche durch Christus und der über ihr waltenden göttlichen Vorsehung gar nie dahin kommen könne noch dürfe, daß ihr wirklicher Zustand in irgend einem wahrhaft wesentlichen Punkte ihrer Idee widerspreche. Die bloße Behauptung der Möglichkeit, als könnte es in der Geschichte jemals sich ereignen, daß die Kirche irre, erscheint dem streng katholischen Bewußtsein als Blasphemie. Dieses Bewußtsein ist nun aber so mächtig, daß es sich über alle bestehenden Mängel als über Unwesentlichkeiten hinwegsetzt, und der römischen Kirche, welche es im genauesten historischen Zusammenhang mit der von Christus gestifteten Urkirche erblickt, sofort die ausschließliche Wahrheit und absolute Autorität der unfehlbaren Kirche Christi vindicirt.

Wir können es uns nicht verbergen, daß die Stärke des katholischen Glaubens, die Gewalt, mit welcher er jetzt wieder die Geister von Unzähligen durchdringt, nicht am wenigsten auf jenem Gefühle beruht, welches wir als seinen Ausgangspunkt bezeichnet haben. Denn der Gedanke, daß die sichtbare Gestaltung der Kirche der Ausdruck ihres unsichtbaren Wesens sein solle, indem sie nur so ihre von Gott gesetzte Bestimmung zu erfüllen vermöge, trägt einen Schatz von Wahrheit und Berechtigung in sich, durch welchen er, wie mir scheint, wenn er nur ausgesprochen wird, auf jedes von der Religion ergriffene Gemüth einen tiefen Eindruck zu machen nicht verfehlen kann. Hat aber dieser Gedanke einmal Wurzel geschlagen, so scheint nichts leichter daraus zu folgen, als daß eben nach göttlicher Nothwendigkeit die Kirche nun auch jeder Zeit ihre Bestimmung erfüllen und als die wahre Verwirklichung der Idee bestehen muß. Die katholische Kirche denkt nicht anders, als daß mit jenem ersten Gedanken auch schon

ihr ganzes System zugegeben sey; und ähnliche Vorstellungen scheinen auch uns Protestanten zu beherrschen. Denn nur wenn es so ist, daß wir insgeheim vor der katholischen Consequenz uns scheuen, diese aber als eine unabwiesbare vorauszusehen glauben, — nur dann ist es erklärlich, daß wir uns jene Prämisse so fern zu halten suchen und uns gegen ihre Anerkennung so sehr sträuben.

Wir sind hier wieder auf einen Punkt gekommen, wo die entgegengesetzte Meinung beider Kirchen in großer Bestimmtheit, aber wie ich glaube, eben auch wieder in ihrer beiderseitigen Einseitigkeit und Relativität zu Tage kommt.

Der Protestantismus geht aus von der Wirklichkeit. Er findet sie dem Ideal in keiner Hinsicht entsprechend. Er entschließt sich, wenigstens nach der Denkweise, welche gewöhnlich unter uns sich ausspricht, auf ein harmonisches Verhältniß zwischen Idee und Erscheinung der Kirche zu verzichten und endigt mit der Behauptung, daß ein solches überhaupt nicht stattfinden solle, daß es nicht nöthig, daß es gar nicht von Gott gewollt sei.

Der Katholicismus geht aus von der aus heiliger Tradition der Urzeit stammenden Idee der Kirche. Dann wendet er sich an das Empirische, um es ihr gleichsam mit Gewalt zu unterwerfen; über alle Anstöße der Geschichte setzt er sich lähn hinweg, und verwandelt sein Postulat einer ewigen Unzertrennlichkeit des Ideals und der Sichtbarkeit in die historische Behauptung, daß jenes harmonische Verhältniß zwischen beiden in seiner Kirche wirklich jederzeit stattgefunden habe, stattfinde und stattfinden werde.

Allein muß nicht demjenigen, welcher beide Ansichten in dieser Weise gegeneinander hält, wie von selbst die Frage sich aufdrängen: wie wenn die eine Denkweise und die andere, zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht hätte?

Der Prämisse des Protestantismus, daß der wirkliche Zustand einen gewaltigen Contrast bildet gegen die Idee der Kirche, Recht zu geben, nöthigt mich die Geschichte. In der Prämisse des Katholicismus, daß nach Christi Absicht die sichtbare Kirche

in ihrer ganzen Existenz das Gepräge ihres göttlichen Ideals erkennen lassen sollte, Wahrheit anzuerkennen nöthigt mich — die heilige Schrift.

Dies letztere ist es, was von nun an zunächst der Gegenstand meiner Erörterung sein soll. Wir werden in der alten Bestimmung des Symbols, daß die Kirche sein soll einig, heilig, katholisch und apostolisch, einen nicht unrichtigen Ausdruck der neutestamentlichen Idee der Kirche erkennen. Wir werden zugleich aus dem neuen Testamente finden: es war in der That darauf abgesehen, daß die Kirche Christi in historischer Realität als die eine, heilige, allgemeine und apostolische sich darstellen sollte; wir werden diese große Wahrheit zugestehen müssen, welches auch ihre Consequenzen sein mögen, wir werden uns verpflichtet fühlen, diese Thatsache anzuerkennen, sollten wir auch von vornherein noch keine Möglichkeit sehen, den entgegengesetzten Erfolg der Geschichte zu erklären oder zu rechtfertigen.

Wir kennen den gewöhnlichen katholischen Syllogismus: die wahre Kirche ist nur diejenige, welche sich auf wahrnehmbare Weise als die eine, heilige, allgemeine und apostolische darthut; nun aber erweist sich die römische Kirche als die eine u. s. w. Also ist sie die allein wahre.

In diesem Syllogismus können wir den Untersatz und somit die Conclusion nicht als wahr anerkennen, aber in dem Obersatz hat der Katholicismus die Schrift auf seiner Seite. Nur müssen wir, indem wir dies einräumen, hienit sogleich wieder den Vorwurf verbinden, daß er selbst, der heutige Katholicismus die Prädicate dieses Obersatzes nicht in ihrer ganzen Idealität und Reinheit auffaßt, wie es durch die Schrift geboten wird, sondern dieselben zu Gunsten dessen, was er im Untersatz aussagen will, gleich von vornherein willkürlich herabstimmt. —

Versuchen wir alles was die heiligen Schriften von der Kirche aussagen im Zusammenhang anzuschauen und daraus die biblische Lehre von der Kirche zu gestalten, so nehmen wir bald

wahr, daß wir zum Ziele nicht gelangen können, so lange wir von bloß formalen oder abstracten Begriffen ausgehen. Es wäre ein vergebliches Beginnen, die Merkmale der reinen Predigt und der rechten Sacramente zum Ausgangspunkte zu nehmen, weil eben erst zu bestimmen wäre, was der Inhalt dieser Predigt sein muß, wenn sie die reine sein soll, und welches die Kraft der Sacramente, wenn sie die rechten sein sollen. Es ist ebenso ungenügend, mit der Vorstellung von einer Gesamtheit der Belenner Christi zu beginnen, wenn der Inhalt dieses Bekenntnisses nicht näher bestimmt ist als dahin, daß Jesus der Messias oder daß er der Stifter der christlichen Religion oder daß er es sei, von dem, gleichviel auf welche Weise, unser religiöses Leben seinen Ausgang genommen habe. Am allerwenigsten wird derjenige zu etwas Ersprießlichem gelangen, welcher irgend welchen juristischen Begriff von der Kirche zur heiligen Schrift mitbringt und in ihr nach Bestätigungen jenes Begriffes sucht. Ebenso wenig halten wir uns im Einklang mit der Schrift, wenn wir auf den Begriff der Erwählung zurückgehen und die Kirche als die Gesamtheit aller Prädestinirten von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende betrachten. Denn eine genauere Betrachtung lehrt, daß weder das Etymon des hier entscheidenden Wortes *ἐκκλησία* noch sein Gebrauch in den heiligen Schriften auf eine Vorstellung führt, bei welcher von der geschichtlichen Verwirklichung ganz abstrahirt werden dürfte. *Ἐκκλησία* wie das entsprechende hebräische *קָהָל* ist nun einmal das öffentlich und feierlich versammelte Volk, und über diesen Begriff geht die Bibel nie so hinaus, daß sie von dem irdischen Zustand und dem wahrnehmbaren Vereintsein völlig absähe, und diese Einheit als eine rein jenseitige und unbemerkbare betrachtete.

Es begegnen uns zwar Stellen wie jene herrliche im Brief an die Hebräer E. 12, V. 22. 23. 24, in welcher auf das himmlische Jerusalem hingewiesen wird, auf die Gemeinde der Erstgeborenen die im Himmel angeschrieben sind, auf die Geister

der vollendeten Gerechten; es wird zugleich bezeugt, daß die Gläubigen auf Erden mit dieser oberen Gemeinde in wahrer Gemeinschaft stehen, daß sie, obwohl auf Erden wandelnd, doch im Himmel bereits ein Bürgerrecht haben (Philipp. 3, 20. Galat. 4, 26).

Alein auch in diesen und ähnlichen Aussprüchen ist eben immer noch der Unterschied der himmlischen und der irdischen Existenz zu Grunde gelegt, oder wenigstens nicht als nichtseind betrachtet, es bleibt vielmehr dessenungeachtet dabei, daß in der Regel, wenn von der Kirche schlechtthin die Rede ist, diese in ihrer Verwirklichung auf Erden, als Gesamtheit der hienieden lebenden Gläubigen betrachtet wird.

Die neuesten Widersacher des Christenthums hassen an diesem nichts so sehr als die Lehre von Jenseits, und wir haben nichts, womit wir ihren welttrunknen Vandalismus entschuldigen könnten. Aber wir müssen doch zugleich gestehen, daß unsere protestantische Auffassung des Christenthums eine, wenn auch sehr entfernte Veranlassung zu jenen Antipathieen gibt, die ihnen in den Augen Einiger einen Schein von Berechtigung verleihen möchte, indem unsere gewöhnliche religiöse Denkweise dem Jenseits und der Vollendung im Jenseits im Gegensatz zum diesseitigen Zustand eine in dem Grade ausschließliche Bedeutung beimißt, wie es in der heiligen Schrift nicht geschieht und auch in der ältesten Kirche nicht der Fall war. Nicht im Urchristenthum, nein nur im Gnosticismus ist das, was die Feinde der Religion jetzt Dualismus zu nennen pflegen, in jener Schroffheit vorhanden, welche sie mit bekannter Entschiedenheit bekämpfen. Diesen einseitigen Spiritualismus der gewöhnlichen protestantischen Denkweise könnten wir an verschiedenen Stellen der Eschatologie nachweisen, jetzt genügt es zu erinnern, daß derselbe Fall auch in unserer gewöhnlichen Lehre von der Kirche eintritt.

Denn nicht nur im alten Testament ist das Volk Gottes stets die Gesamtheit der zu einer bestimmten Zeit lebenden Israe-

sten, ein Volk, dessen Geschichte als eine auf Erden sich vollziehende gedacht wird, so daß die Betrachtung bei den Entschlafenen gar nicht verweilt. Ähnliches ist im Neuen Testamente der Fall. Auch hier ist die Gemeinde ein auf Erden existirender Organismus, der seine Vollendung nicht in einem schlechthin jenseitigen Zustande, sondern eben darin zu erwarten hat, daß sich das Reich Christi, das „Reich der Himmel“ auf der Erde verwirklicht, ohne deshalb ein im gegenwärtigen schlechten Sinne irdisches zu sein. Ohne Anerkennung dieses Satzes, den die älteste Kirche so entschieden festhielt (*ἐπιγινωσκόντες ἕως θανάτου τὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ*), die spätere Kirche aber als Chiliasmus aufgab, theils vergaß, theils mit Bestimmtheit verwarf, gibt es kein Verständniß der neutestamentlichen Lehre von der Kirche.

Auch im Neuen Testamente wird der Zustand der Abgeschiedenen so wenig als das eigentliche Ziel unsrer Hoffnungen, so wenig als das Ende der erlösenden Wege Gottes angesehen, daß ihn die Sehnsucht und die Erwartung vielmehr fast immer ganz überfliegt, um sich sofort an die Wiedervererscheinung des Herrn, an die Auferstehung und Verklärung der Gerechten und an das Reich der Herrlichkeit zu halten, in welchem alle Segensverheißungen der Propheten in offener Weise erfüllt werden sollen.

In diese Betrachtung ist so sehr die herrschende, daß wir sagen müssen: auch in der Lehre von der Kirche sind den heiligen Schriftstellern diejenigen, welche vor der Zukunft des Herrn sterben wie ein verschwindendes Moment. Diese Behauptung, welche selbst solche, die sie mild beurtheilen, ein kühnes Paradoxon nennen werden, verliert aber ihre Paradoxie für denjenigen, welcher sich zu der nun einmal nothwendigen Anerkennung der Thatfache entschließt, daß die Apostel es nicht nur als möglich sondern als höchst wahrscheinlich ansahen, daß die Vollendung des Reiches Christi mit der Wiedervererscheinung des Herrn noch zu ihren Lebzeiten oder wenigstens zur Zeit der allernächsten Generation eintreten würde. Eben deshalb erscheint ihnen der

gegenwärtige Zustand, in dem sie leben, und der Zustand der Vollendung fast wie ein Continuum. Auf Erden ist die Kirche gegründet, auf Erden durchlebt sie ihre Entwicklung, auf Erden kämpft sie ihre Kämpfe und auf der Erde ist sie des Sieges und der Verklärung gewärtig.

Alein hiemit haben wir nur ein unberechtigtes Hinüberspielen unseres Dogmas in das Reich der Unsichtbarkeit und des Jenseits zurückgewiesen, noch nichts eigentlich Positives über den Begriff der Kirche ausfindig gemacht. Versuchen wir aber dieß, so werden wir uns genöthigt sehen, nicht auf irgend ein Abstractum, sondern auf die allerpositivste Lehre des Christenthums zurückzugehen, — auf die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Ist nämlich im neuen Testament das innerste Wesen und die höchste ideale Bestimmung der Kirche irgendwo ausgesprochen, so wird es in den Stellen sein, wo sie der Leib des Herrn und die Braut des Lammes genannt wird, die Herrlichkeitsfülle oder das *κλίμακα* des Christus der in ihr wohnt und seine Gegenwart offenbart *). Der Einzelne aber gehört allein dadurch zu diesem Leibe des Herrn, daß er aus Gott geboren, und durch Christus ein Sohn Gottes ist. Ist dem aber so, so sehen wir uns, wir mögen das Ganze im Auge haben oder den Einzelnen, bei der positiven Erörterung unseres Begriffs auf die Lehre von Christo hingeführt.

Der Sohn Gottes ist in die Menschheit eingetreten, nicht um ihr nur eine Lehre mitzutheilen, sondern um in ihr den verschlossenen Duell des ewigen Lebens wieder zu eröffnen und allen die ihn aufnehmen die Heiligkeit und Seligkeit seiner eigenen Gottessohnschaft mitzutheilen. Seine Menschwerdung, sein Sterben und Auferstehen hat es objectiv, ein für allemal möglich gemacht, daß der Mensch wieder eintrete in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott, in welches er durch die Schöpfung gesetzt war, als Gottes Ebenbild, als Gottes Sohn. Es ist dieß so sehr im

*) Diese von Harleß gegebene Erklärung der Stelle Ephes. 1, 28, halte ich für die richtige.

eigentlichen Sinne zu nehmen, daß wir sagen müssen, es ist eine unerschöpfliche, nie endende Seligkeit und Herrlichkeit in der *visio Dei* enthalten *). Wer dieß nicht einseht, kennt entweder die Lehre des Neuen Testaments nicht, oder er hat es noch nie gewagt, sie in ihrem wahren Verstande und in ihrer ganzen Tiefe anzufassen.

Diese Gottessohnschaft ist ein Einssein mit Christo. Dieses Einssein mit Christo ist zugleich eine Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. In beider Hinsicht ist es zunächst ein Unsichtbares, denn es wurzelt diese Einigung im Geist und kann nur durch den Geist geknüpft werden. Aber so wie die Einigung des Einzelnen mit Christo sich in seinem Leben, als Umgestaltung seines Daseins in Christi Bild offenbaren soll, so soll auch die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander nicht in der Unsichtbarkeit sich halten, sondern sie ist aufs entschiedenste dazu bestimmt, sich in der Wirklichkeit des irdischen Lebens zu bethätigen.

Wir müssen behaupten, diejenige Gemeinschaft seiner Gläubigen, welche Christus gewollt und gestiftet hat, hat er doch jedenfalls nicht als eine solche gewollt, welche ganz jenseits und außerhalb des Bewußtseins der Gläubigen liegen soll. Sollte sie aber im Bewußtsein vorhanden sein, so lag es sicher auch in seiner Absicht, daß sie sich als Einheit der Kirche offenbaren sollte. Und dieß wieder nicht auf eine nur dem Auge des Glaubens, sondern auch der Welt wahrnehmbare Weise. Ich habe nicht nöthig an das Wort zu erinnern: „daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt,“ noch bestimmter tritt die Forderung einer der Welt erkennbaren Einheit in jenem letzten Gebete Christi hervor, das obwohl es in die Tiefen der Gottheit und der Ewigkeit eindringt, dennoch zugleich die Einheit der Jünger als eine in der Zeit erscheinende zu seinem Gegenstande hat.

*) Die Erörterung von E. X. von Schaden über den Begriff der Kirche 1841 S. 6—15, ist aus den tiefsten Tiefen der heiligen Schrift geschöpft.

„Ich bitte aber nicht allein für diese, sondern auch für die-
 „jenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben, auf daß sie
 „alle eines seien, wie Du Vater in mir und ich in Dir, damit
 „auch sie eines seien in uns, damit die Welt glaube,
 „daß du mich gesandt hast.“ (Joh. 17, 20. 21.) Stünden
 diese letzten Worte nicht dabei, wir könnten bei den vorangehenden
 leicht jene wunderbare Einheit nur von ihrer innerlichen Seite
 und in ihrer dereinstigen Manifestation in der Ewigkeit auffassen,
 denn nur die Ewigkeit kann das Mysterium, welches hier aus-
 gesprochen ist, zur vollen Entfaltung bringen. Allein die Hinzufü-
 gung dieser letzten Worte nöthigt mich zu der Anerkenntniß,
 daß diese Einheit als ein mächtiges Zeugniß für Christus schon
 im Diesseits und zwar in demjenigen Weltalter erscheinen soll, in
 welchem neben der Kirche noch eine Welt existirt, und zwar eine
 Welt, die noch zum Glauben an Christus geführt werden soll,
 und geführt werden kann. Dieser Welt gegenüber soll die Gemeinde
 durch ihre ganze Existenz, sie soll besonders durch ihre Einigkeit
 Zeugniß ablegen, daß Christus von Gott ausgegangen war, daß
 er lebt in der Herrlichkeit des Vaters und daß sein Werk auf
 Erden nicht vereitelt noch vernichtet werden kann.

Es ist bekannt, daß der edle Graf von Bingen-dorf,
 dessen tiefstes Geistesleben, so viele Schwächen auch an seinem
 Werke hatten mochten, Liebe zu Christus war, in diesem Worte
 des Herrn den mächtigsten, sein ganzes Leben hindurch ihn bewe-
 genden Impuls seiner Thätigkeit und den stärksten Grund seiner
 Hoffnungen und Wünsche fand. An einer wahren Einigung der
 Gläubigen aus allen Confessionen zu arbeiten, hielt er für
 die Aufgabe seines Lebens. Und mag er auch darin geirrt haben,
 daß er sich berufen glaubte, durch Herstellung einer für sich
 bestehenden Gemeinde diese der Welt erkennbare Einheit zu reali-
 siren; darin hatte er Recht, daß er überzeugt war, daß es über-
 haupt zu einer solchen wahren und wirklichen Einigung kommen
 muß. Christus starb, nicht für das Volk Israel allein, sondern

damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zu einer Einheit zusammenführe (*συναγάγη εἰς ἓν*) mit den Auserwählten aus Israel (Joh. 11, 51. 52.). Und nicht nur die Kluft, welche zwischen Israel und den Heiden war, sollte aufgehoben werden, jede Spaltung unter denen, die Christo innerlich angehören, soll schwinden, es soll dahin kommen, daß sie im wahrsten Sinne alle eine Herde bilden unter dem einen Hirten (Joh. 10, 16.). Auch äußerlich wahrnehmbar soll sich diese Einheit der Gläubigen, welche Christus von dem Vater erbittet und verheißt, kund thun. Aber in ihrem Wesen ist sie nichts weniger als eine bloß äußerliche. Sie ist eine Einheit in Liebe, und zwar in jener Liebe, welche, aus Gott geboren, eins ist mit der Heiligkeit. Dadurch aber sind wir berechtigt, in den Worten des Herrn die große Verheißung nicht nur einer einigen sondern auch einer heiligen Gemeinde seiner Jünger zu finden, einer Gemeinde, die durch ihr ganzes Dasein das lebendige, göttliche Zeugniß der Herrlichkeit Jesu Christi ist.

Allein wir wären der Lösung unseres großen Problems um nichts näher gerückt, sondern hätten uns nur in gesteigerte Schwierigkeiten vertieft, wenn die heilige Schrift diese Einheit eben nur als absolute Forderung, als Ideal aufstellte und nicht die Wege zu ihrer Erreichung zeigte; wenn uns nicht wenigstens die ersten und entscheidenden Schritte zu derselben im neuen Testamente als bereits geschehen vorgezeichnet würden. Es fragt sich, mit andern Worten, ob bei der Gründung der Kirche und ihrer ersten Leitung durch die Apostel, wirklich das Zustandekommen einer solchen einheitlichen Gemeinde eingeleitet war, einer Gemeinde, welche zugleich in den andern Beziehungen, namentlich hinsichtlich der Heiligkeit ihrem Urbilde entsprach.

Wir dürfen sagen: dem ist so. Alles ist in der Urzeit des Christenthums darauf angelegt, wirklich eine solche Kirche zu Stande zu bringen, es fehlt an keinem einzigen der großen Erfordernisse, welche hiezu nöthig sind, und der Erfolg bewährte es,

daß die Kirche eine Zeitlang wenigstens als die unaufhaltfam zur Vollkommenheit heraufreisende erschien.

Es wird damit eine Thatsache behauptet, welche, wenn sie Wirklichkeit hat, als das höchste Wunder der Geschichte angesehen zu werden verdient, und zu der es nur durch wunderbare und wahrhaft einzige Mittel kommen konnte.

Fragt man aber, welche diese Mittel waren, so müssen wir antworten: die Kirche war bei ihrer Gründung und ihrem Wachsthum zum Ziele der Vollendung angewiesen, einmal auf einzelne große, außerordentlich begabte Persönlichkeiten, dann auf den unerschöpflichen Reichthum der Gaben des heiligen Geistes, welche sich in allen ihren Gliedern offenbarten. Diese beiden Momente sind es, welche wir nun zunächst zu erwägen haben.

Man hat oft genug die Bemerkung gemacht, daß es in dem ersten Anfängen des Christenthums sich keinesweges so anließ, als sollte die Kirche auf eine Schrift gegründet werden, oder auch nur so, als sollte die Abfassung und Deponirung einer heiligen Urkunde als wesentliches Moment zu ihrer Gründung mitwirken. Weder in der Thätigkeit Christi selbst, noch in dem Verhalten seiner Apostel während der ersten zwei oder drei Decennien, ist eine Spur einer solchen Intention zu finden. Nur die Noth, erst das Bedürfniß des Augenblicks, später dann freilich die bereits wesentlich veränderte Gestalt der Zeiten ist es, welche die Abfassung von heiligen Schriften hervorruft, Schriften von denen man überdies nicht sagen kann, daß sie, sei es einzeln oder als Gesammtheit, ihre Bestimmung dahin andeuteten, einstens der Kirche als das genügende und vollkommen ausreichende Fundament ihres Fortbestehens zu dienen.

Es ist vielmehr von Anfang an so, daß Christus rein durch seinen persönlichen Umgang seine Jünger zur Befähigung für ihren Apostelberuf leiten will, und die Apostel selbst gründen die Kirche durch ihre persönliche Anwesenheit und ihr lebendiges Wort.

Wenn Christus dem Petrus zusagt, auf ihn wolle er seine

Kirche gründen, so ist eben hier Petrus als lebendige Persönlichkeit gemeint. Von der Persönlichkeit darf hier ebensowenig abstrahirt und auf den Glauben, auf die Lehre oder gar auf die Schriften des Petrus hingewiesen werden, als in einer parallelen Stelle des Briefs an die Epheser, deren richtige Erklärung erst in der neuesten Exegese zur Anerkennung gekommen ist. Wenn nämlich Paulus den Bau der großen Kirche schildert, in welche auch die Heiden mit aufgenommen worden sind, wenn er zu diesen sagt: „ihr werdet erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da „Jesus Christus der Eckstein ist“ (Eph. 2, 19—22.), so ist hiemit fürs erste nicht auf die Schriften alttestamentlicher Propheten, sondern auf das lebendige Wort der neutestamentlichen Propheten und der noch lebenden Apostel hingewiesen. Wie Christus nicht sowohl durch das, was er gelehrt hat, als durch das, was er persönlich ist, den Eckstein des Tempels bildet, so sind die Apostel und Propheten selbst, die Grundlage, auf welcher sich das Haus Gottes oder das himmlische Jerusalem erhebt. Sie sind hier ebenso in Betracht gezogen wie in der ganz verwandten Stelle des vierten Capitels (V. 11), wo der Apostel sagt: „Christus hat eingesetzt „die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen zur Vollendung zu führen und der Auferbauung des Leibes Christi zu „dienen.“ Hier wie dort sind Propheten und Apostel als anwesende, mitten in der Gemeinde wirksame Persönlichkeiten gedacht.

Allerdings gehört die Abfassung heiliger Schriften, sicherer Urkunden des Glaubens für künftige Geschlechter mit zur Bestimmung der Apostel und Propheten des Neuen Testaments. Aber wie sie selbst nicht daran dachten, hiemit ihre Aufgabe zu erschöpfen, so haben sie auch nirgends angedeutet, daß die Christenheit künftiger Jahrhunderte an diesen Schriften einen vollkommenen Ersatz für die ihr genomme persönliche Anwesenheit der Apostel haben würde. Sollte dem so seyn, sollte wirklich der Canon neutestamentlicher Schriften geeignet sein, für das Fortbestehen der Kirche,

daß die Kirche eine Zeitlang wenigstens als die unaufhaltfam zur Vollkommenheit heranreifende erschien.

Es wird damit eine Thatsache behauptet, welche, wenn sie Wirklichkeit hat, als das höchste Wunder der Geschichte angesehen zu werden verdient, und zu der es nur durch wunderbare und wahrhaft einzige Mittel kommen konnte.

Frägt man aber, welche diese Mittel waren, so müssen wir antworten: die Kirche war bei ihrer Gründung und ihrem Wachsthum zum Ziele der Vollendung angewiesen, einmal auf einzelne große, außerordentlich begabte Persönlichkeiten, dann auf den unerschöpflichen Reichthum der Gaben des heiligen Geistes, welche sich in allen ihren Gliedern offenbarten. Diese beiden Momente sind es, welche wir nun zunächst zu erwägen haben.

Man hat oft genug die Bemerkung gemacht, daß es in den ersten Anfängen des Christenthums sich keinesweges so anließ, als sollte die Kirche auf eine Schrift gegründet werden, oder auch nur so, als sollte die Abfassung und Deponirung einer heiligen Urkunde als wesentliches Moment zu ihrer Gründung mitwirken. Weder in der Thätigkeit Christi selbst, noch in dem Verhalten seiner Apostel während der ersten zwei oder drei Decennien, ist eine Spur einer solchen Intention zu finden. Nur die Noth, erst das Bedürfniß des Augenblicks, später dann freilich die bereits wesentlich veränderte Gestalt der Zeiten ist es, welche die Abfassung von heiligen Schriften hervorruft, Schriften von denen man überdieß nicht sagen kann, daß sie, sei es einzeln oder als Gesammttheit; ihre Bestimmung dahin andeuteten, einstens der Kirche als das genügende und vollkommen ausreichende Fundament ihres Fortbestehens zu dienen.

Es ist vielmehr von Anfang an so, daß Christus rein durch seinen persönlichen Umgang seine Jünger zur Befähigung für ihren Apostelberuf leiten will, und die Apostel selbst gründen die Kirche durch ihre persönliche Anwesenheit und ihr lebendiges Wort.

Wenn Christus dem Petrus zusagt, auf ihn wolle er seine

Kirche gründen, so ist eben hier Petrus als lebendige Persönlichkeit gemeint. Von der Persönlichkeit darf hier ebensowenig abstrahirt und auf den Glauben, auf die Lehre oder gar auf die Schriften des Petrus hingewiesen werden, als in einer parallelen Stelle des Briefs an die Epheser, deren richtige Erklärung erst in der neuesten Exegese zur Anerkennung gekommen ist. Wenn nämlich Paulus den Bau der großen Kirche schildert, in welche auch die Heiden mit aufgenommen worden sind, wenn er zu diesen sagt: „ihr werdet erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da „Jesus Christus der Eckstein ist“ (Eph. 2, 19—22.), so ist hiemit fürs erste nicht auf die Schriften alttestamentlicher Propheten, sondern auf das lebendige Wort der neutestamentlichen Propheten und der noch lebenden Apostel hingewiesen. Wie Christus nicht sowohl durch das, was er gelehrt hat, als durch das, was er persönlich ist, den Eckstein des Tempels bildet, so sind die Apostel und Propheten selbst, die Grundlage, auf welcher sich das Haus Gottes oder das himmlische Jerusalem erhebt. Sie sind hier ebenso in Betracht gezogen wie in der ganz verwandten Stelle des vierten Capitels (V. 11), wo der Apostel sagt: „Christus hat eingesetzet „die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evan- „gelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen zur Vol- „endung zu führen und der Auferbauung des Leibes Christi zu „dienen.“ Hier wie dort sind Propheten und Apostel als anwesende, mitten in der Gemeinde wirksame Persönlichkeiten gedacht.

Allerdings gehört die Abfassung heiliger Schriften, sicherer Urkunden des Glaubens für künftige Geschlechter mit zur Bestimmung der Apostel und Propheten des Neuen Testaments. Aber wie sie selbst nicht daran dachten, hiemit ihre Aufgabe zu erschöpfen, so haben sie auch nirgends angedeutet, daß die Christenheit künftiger Jahrhunderte an diesen Schriften einen vollkommenen Ersatz für die ihr genommene persönliche Anwesenheit der Apostel haben würde. Sollte dem so seyn, sollte wirklich der Canon neutestamentlicher Schriften geeignet sein, für das Fortbestehen der Kirche,

den bleibenden Grund zu bilden, wie ihn die Apostel durch ihr persönliches Dasein und Wirken in jenen Tagen des Anfangs bildeten, so müßte es die Erfahrung sein, die uns hievon überzeugte, von der Geschichte müssen wir die entscheidende Belehrung hierüber erwarten; im neuen Testamente selbst ist sie nicht zu finden, da dieses von sich selbst als einem Ganzen überhaupt nichts ansagt, und auch keine einzelne seiner Schriften erklärt, als Schrift der Zukunft alles das leisten zu wollen, was der Anfangszeit die lebendige Gegenwart der Apostel war.

Eben so wenig freilich, als das protestantische Princip, welches in den heiligen Schriften die für sich allein schon genügende Entschädigung für das Mangeln jener großen Persönlichkeiten findet, kann das katholische Princip aus dem neuen Testamente begründet werden, welches den Ersatz, dessen die Kirche bedarf, seit sie keine Apostel und Propheten mehr hat, in der Succession der Bischöfe findet und voraussetzt, daß auf diese mit ihrem Haupte, dem Nachfolger des Apostelfürsten an der Spitze die volle und ganze Apostelgewalt übergegangen sei.

Zu dem geschriebenen Worte der Apostel glaubt der Protestantismus das Aequivalent für ihr lebendiges Wort zu besitzen, an die lebendigen Nachfolger der Apostel hält sich der Katholicismus und glaubt in ihnen die Apostel repräsentirt. Ehe wir, was später geschehen soll, auf die Discussion dieses Gegensatzes näher eingehen, können wir vorläufig hier nur dieß behaupten: weder das eine noch das andere ist unmittelbar aus den heiligen Schriften entnommen; weder dem einen noch dem andern verleiht das Neue Testament eine directe Bestätigung, indem es, auf die jetzigen Zeiten des Mangels kein unmittelbares Licht werfend, jene außerordentlich begabten, in ihrer Art einzigen Männer, als diejenigen betrachtet, deren persönliche Anwesenheit und Wirksamkeit der Kirche zum Behufe der Erreichung ihres hohen Zieles gewährt war.



Sechste Vorlesung.

Meine Herren! Wer den Bedürfnissen der Kirche in ihrem dormaligen Zustande der Abirrung von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit, und den Wegen, auf welchen eine Wiederaunäherung an das Ideal der Kirche möglich wäre, auch nur einmal etwas tiefer nachgedacht hat, dem muß es klar geworden sein, daß alle Umgestaltungen der Form, alle Verbesserungen der Organisation zwar etwas, aber an sich noch sehr wenig sind. Ich habe hiebei nicht nur dieß im Sinne, was man uns gerne zugestehen wird, daß solche Formen nur dann über die Worthlosigkeit eines ganz unfruchtbaren Wesens sich erheben, wenn sie nicht etwas von außen aufgedrungenes, sondern Erzeugniß eines innen anwesenden und wirksamen Geistes sind. Es mag in gewissem Sinne schon das weitverbreitete Verlangen nach gedeihlicheren Institutionen und Formen, welches sich bei uns Protestanten regt, ein ermunthigendes Zeugniß für das Vorhandensein einer neuen geistigen Bewegung sein, welche sich weiten Kreisen unserer Kirche mitgetheilt hat. Aber weit entfernt, uns mit diesen Bewegungen und ihren nächsten Resultaten, der Herstellung gereinigter kirchlicher Formen zu begnügen und zufrieden stellen zu lassen, müssen wir, je geschäftiger man nach dieser Seite hin ist, um desto entschiedener darauf bestehen, daß die Kirche, um auf dem Pfade echter Entwicklung einen wesentlichen Schritt vorwärts zu thun, etwas Höheres bedarf, als dieß alles. Sie bedarf ganz insbesondere die Anwesenheit hochbegabter, in ungewöhnlichem Maasse ausgerüsteter

Männer. Einige einzelne, außerordentliche Menschen waren es, welche im Reformationszeitalter eine Wirksamkeit ausübten, von deren Leistungen wir immer noch zehren, deren Impuls immer noch das uns vorzugsweise Bewegende ist. Aehnliche hervorragende Persönlichkeiten, Kirchenfürsten, wie Schleiermacher sie nennt, von Gott gesalbte Coryphäen, hat die Kirche unserer Zeit nicht, so sehr sie ihrer zu einem wahren Gedeihen und Aufblühen bedürfte. Denn in der ganzen Weltgeschichte sind die intensivsten geistigen Wirkungen nie von einer Masse gleichmäßig begabter Menschen ausgegangen, unter welchen die Kraft vertheilt war, sondern stets von wenigen Einzelnen, welche die höchste Concentration der Geisteskraft in sich besaßen. Gab es nun jemals eine Zeit, in welcher die Kirche das hatte, was ihr gegenwärtig fehlt, so war es die apostolische. Von den außerordentlichen Erfolgen, welche die persönliche Gegenwart der Apostel und der Propheten des Neuen Testaments haben mußte, können wir, vom Geringeren auf das Größere schließend, aus den Wirkungen uns eine Vorstellung bilden, welche in verschiedenen Zeiten der späteren Geschichte die von ihnen hinterlassenen Schriften hervorgebracht haben.

Nicht bereits als große Charaktere, wiewohl sie auch als solche von Natur etwas außerordentliches hatten, wären die Apostel zu Leitern der Kirche fähig gewesen, — ihre Wirksamkeit hätte in Despotismus und Rivalität anschlagen müssen, — sondern nur durch den einen in ihnen allen waltenden Geist des Herrn und seine übernatürlichen Gaben. Die Anerkennung, welche sie als Organe Christi und seines Geistes fanden, war nichts weniger als eine erzwungene, sie war auf freier Liebe begründet, auf lebendiger unmittelbarer Wahrnehmung des Geistes und der Kraft, die sich in ihnen manifestirte. Das Gehör, welches sie fanden, wollten sie nicht irgend welcher angeerbten imponirenden Autorität, sondern der verborgenen Gewalt der Wahrheit verdanken, durch welche sie sich an dem Innersten der Menschen legitimirten.

Ihr ganzes Walten in der Kirche war das Gegentheil einer jeden despotisch-hierarchischen Willkühr und Schroffheit, das Gegentheil des Strebens derjenigen, welche darauf ausgehen, ihre Autorität auf eine drückende Weise fühlbar zu machen. So wenig sie dieser Autorität in den entscheidenden Fällen etwas vergaben, so war doch ihr ganzes Verhalten gegen die Christenheit nicht nur ein Verhalten der Liebe, sondern auch der Hochachtung. Denn nicht anders können wir es bezeichnen, wenn sie jedem Christen als solchen die volle Anerkennung eines Bruders gewähren, wenn sie die Aneignung des Heils bei der größten Gewalt des Zeugnisses, das sie ablegen, doch als That der Freiheit einem jeden anheimgestellt wissen wollen, wenn sie die Selbstständigkeit und Freiheit der gläubig Gewordenen in jeder Weise ehren, und die Gesamtheit der Christen als ein heiliges Volk, ein königliches Priestertbum betrachten.

Und so sehen wir sie denn auch von der Ueberzeugung erfüllt, daß das Heil der Kirche mit nichts damit gesichert oder dadurch schon erreicht sei, wenn sich die Gemeinden zu einem bloßen Regiertwerden, zu einem so viel als möglich passiven und unterwürfigen Verhalten gegen die leitende und gebietende Wirksamkeit der Apostel verständen. Vielmehr ist es noch etwas ganz anderes, wovon sie das Wachsthum des Leibes Christi und die Annäherung der Vollkommenheit der Kirche erwarten. Es ist das lebendige und organische Zusammenwirken aller Glieder dieses Leibes, eines jeden mit der ihm gewordenen eigenthümlichen Gabe des Geistes.

Wir müssen hier auf die Darstellung der Kirche als *σῶμα Χριστοῦ* zurückkommen, und es wird sich uns zeigen, daß die heiligen Autoren mit diesem Ausdruck den Begriff eines großen einheitlichen Organismus verbinden, in welchem jedem, auch dem geringsten Theile seine eigenthümliche, in die Förderung des Ganzen eingreifende Function zukommt.

Man faßt die neutestamentliche Lehre vom *σῶμα Χριστοῦ*

gewöhnlich so, daß man dafür keinen passenderen Ausdruck zu finden glaubt, als den eines *corpus mysticum*. Will man aber hiemit sagen, daß mit jener Benennung bloß auf jene innere, geheimnißvolle Einigung der Christen mit Christo und untereinander hingewiesen sei, welche sich auf eine allein Gott und dem Auge des Glaubens wahrnehmbare Weise, rein im Geiste vollzieht, so ist dieß keineswegs die volle und erschöpfende Auffassung des biblischen Begriffes. Denn es läßt sich leicht einsehen, daß Paulus das, was er unter der Einheit des *σῶμα* versteht, von der Einheit des *πνεῦμα* unterschieden wissen will. Nicht nur Ephes. 4, 4 werden das *ἐν σῶμα* und das *ἐν πνεῦμα* als sich sondernde Begriffe nebeneinander gestellt, noch deutlicher ist 1 Cor. 12, 13 das Werden zu einem Leibe als Resultat der Wirkung des einen Geistes von der Anwesenheit dieses einigenden Geistes an sich unterschieden (*καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνας, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι κ. τ. λ.*). Der ganze Zusammenhang des zwölften Capitels im ersten Briefe an die Corinthier und nicht minder in den verwandten Stellen, Römer 6, 12 und Ephes. 6, 2, 19—22, ist vielmehr der offenbarste Beweis dafür, daß unter dem *σῶμα Χριστοῦ* ein in geschichtlicher Wirklichkeit durch ein wahrnehmbares Zusammenwirken der Gläubigen sich gestaltender Organismus zu verstehen ist. Denn nur diesen Sinn kann es haben, wenn jeder Einzelne als ein zur Auserbauung des gesammten Tempels Handreichung thüendes Glied betrachtet, wenn das ganze *σῶμα*, welches Paulus selbst geradezu *ὁ Χριστός* zu nennen wagt (1 Cor. 12, 12 und Galat. 3, 16), als heranwachsend dargestellt wird zum Maße der vollkommenen Größe des Mannesalters Christi. Ephes. 4, 11—16.

Alles lag dem Apostel daran, daß die Herzen der Christen zusammengefaßt würden in der Liebe, daß das Band des Friedens nicht nur die Glieder jeder einzelnen Gemeinde, sondern auch die ganzen großen Theile der Christenheit vereinige. Aber bei dieser

Liebe hat er nicht nur eine duldbende, bei diesem Frieden der Kirche nicht nur ein passives Verhalten im Sinne, sondern was er fordert, ist gegenseitiges Dienen mit den empfangenen Gaben, eine factische Bethätigung der inneren Gemeinschaft, das Gegentheil jeder egoistischen Isolirung und jeder apathischen Toleranz.

Die innere Ebenbürtigkeit aller die in Christo sind und doch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Gaben, — dieß ist es, was die Apostel mit gleicher Bestimmtheit festhalten, indem sie in der vereinigten Anerkennung und harmonischen Durchführung beider Wahrheiten die einzige Grundlage eines wahren Aufblühens der Gemeinde erblicken. Alle sind Einer in Christo; es ist kein innerer und wesentlicher Unterschied, jedem ist die gleiche Würde und Seligkeit der Gottessohnschaft zu Theil geworden, sie haben alle denselben gleich köstlichen Glauben empfangen wie die Apostel (2 Petr. 1, 1), und dieselbe Waterhuld Gottes, welche auf dem Sohne ruht, ruht auch auf jedem der durch ihn Gottes Kind geworden ist. Und doch ist es so geordnet, daß jeder des andern bedarf, daß jeder die Gabe des andern anzuerkennen und seine eigne Gabe zum Dienst des andern anzuwenden berufen ist, daß keiner in der Vereinzelung und Absonderung seine Bestimmung erfüllt, sondern jeder sich gebend und empfangend in das große einheitliche Ganze einzufügen hat.

Die mannigfachen Gnadengaben des einen Geistes sind solche, welche sich im Wort und solche, welche sich in der That offenbaren. Die Weisheit der Belehrung und die Kraft der zu Herzen dringenden Ermahnung, die Prophetie, welche das Innere der Menschen enthüllt und in entscheidenden Momenten den Willen des Höchsten verkündigt, der vorausschauende Blick in die Zukunft der Kirche; die Erkenntniß der Geheimnisse der unsichtbaren Welt, ausgesprochen in ekstatischem Zustand mit Zungen der Engel, ausgelegt zur Erbauung der Gemeinde, die vom Geist eingegebenen Psalmen und Hymnen, — dieß alles sind Charismen, die sich zur Förderung der ganzen Gemeinde, unter freiem

Walten des Geistes in den heiligen Versammlungen der Gläubigen, wenn sie zur Anbetung, zum Mahl des Herrn und zum Liebesmahl vereinigt waren, und gaben. Anderen, denen vielleicht eine Gabe der Rede nicht geworden war, wohnte die unerschütterliche Stärke des Glaubens inne, welcher in gefährlichen Tagen der Kirche kein Hinderniß zu groß war, daß sie nicht im hohen Vertrauen auf den Herrn besiegt hätte, der Glaube, der sich in Thaten der Kraft (*δυνάμεις*) offenbarte, in wunderbarer Heilung von Krankheiten und dämonischen Zuständen, bewährend, daß in Christo die lebendigwachende, heilende und über alle Macht der Sünde siegende Kraft wohnt. Und gab es solche, die nicht durch Wort und nicht durch wunderbare Thaten der Kraft der Kirche dienen und Zeugniß von Christo ablegen konnten, so wohnte in ihnen etwa der Trieb einer aufopfernden Selbstverläugnung, alle Güter dieser Welt hinzugeben für die Bedürftigen in der Gemeinde, und dem Dienst der Brüder alle Kräfte des eignen Lebens und Leibes zu weihen, die Gabe eines stillen Wirkens der anspruchlosen Selbstaufopferung, nicht minder ehrwürdig und segensreich als die Befähigung anderer, die Gemüther vieler zu leiten und die Angelegenheiten der Kirche im Großen zu ordnen. Das aber, was erst alle Charismen einigte und zur wahren Förderung des Gesammtlebens heiligte, war die Liebe. (1 Cor. 13, 1 — 3.)

Es ist nicht so, daß die Apostel das, was in dieser Fälle von Kräften als wunderbar und außerordentlich sich offenbarte, als einen accessorischen Schmuck betrachtet hätten, der ebensogut und ohne Beeinträchtigung der Zwecke Gottes auch entbehrt werden könne. Zwar werden alle Gaben ohne die Liebe werthlos, ja gefährlich, aber die wunderbaren Gaben und Kräfte sind deswegen mit nichts etwas überflüssiges, oder etwas mit so viel Gefahr des Mißbrauchs verbundenes, daß ihre Abwesenheit wünschenswerther schiene als ihre Anwesenheit. Vielmehr verlangt die directe Aufforderung und bestimmte Ermahnung der Apostel, nicht

nur in keiner Weise den Geist zu dämpfen und sein heiliges Feuer auszulöschen, sondern auch geradezu, nach dem Besitze seiner wunderbaren Gaben mit Eifer zu streben. Vgl. 1 Thessal. 5, 19. 20. und 1 Cor. 12, 31 und 14, 1.

Denn alles was von Geistesgaben in der Gemeinde vorhanden war, auch das, was unsere Anschauungsweise als absolut vergänglich und Accidens, als eine bloß zufällige Efflorescenz der ersten Geistesregungen zu betrachten sich längst gewöhnt hat, ist nach dem Apostel der Gemeinde zu ihrer Förderung gegeben, als ein mitwirkendes Moment für ihre Auferbauung zu einem heiligen Tempel in dem Herrn.

Und so halten denn die Apostel auch das, wodurch sie selbst Apostel sind, nämlich die mit dem klarsten und freiesten Selbstbewußtsein verbundene höchste Concentration und Intensivität einer Mannigfaltigkeit von Gaben, welche in Anderen mehr oder weniger vereinzelt vorhanden sind, nicht nur nicht für eine Auszeichnung, deren sich Jemand überheben, wofür er Bewunderung in Anspruch nehmen könnte, sondern nur für ein nach freier Gnade ihnen anvertrautes Talent, das keine hierarchische Abkunft begründet, weil es ebenso gut jedem Andern in der Gemeinde hätte gegeben werden können oder noch zu Theil werden könnte, das vielmehr nur um so treuere Anwendung zur Pflicht macht. Apostel und Propheten sind als solche die ausgezeichnetsten und für das Wohl des Ganzen wichtigsten Glieder am Leibe Christi, aber keinen Vorzug der Ehre nehmen sie dafür in Anspruch vor denjenigen, welche als die geringsten Glieder des Leibes erscheinen.

Bleiben wir nun aus dem, was wir hiemit in Erinnerung gebracht haben, die nöthigen Consequenzen, so wird sich bald zeigen, daß hierin Momente liegen, welche in unserer Theologie und namentlich in unserer Lehre von der Kirche gewöhnlich diejenige Anerkennung nicht finden, welche ihnen gebührt. Denn was wir mit dem allen behaupten wollen, ist dieses, daß durch

die Anwesenheit und den Gebrauch dieser Fülle von Gaben die Kirche sich als die eine, allgemeine und heilige nicht nur bilden und erhalten sollte, sondern auch konnte, ja daß sie wirklich, so lange diese Gaben in ihr wirksam waren, sich auf dem Wege zur vollkommenen Darstellung und Verwirklichung ihrer Idee befand.

Nichts war schwieriger, als zwischen den zwei großen Abtheilungen der Kirche, der israelitischen und heidnischen eine wahre Geistesgemeinschaft und ein thatsächlich brüderliches Verhältniß herzustellen und zu bewahren. Es ist dieß eine Aufgabe, für deren wahre Lösung schon die Kirche des zweiten Jahrhunderts sich nicht mehr vollkommen fähig zeigte. Zwar waren es auch große äußere Ereignisse und geschichtliche Verhältnisse, welche die Kluft zwischen den hebräischen Gemeinden und der großen heidenschristlichen, griechisch-römischen Kirche erweiterten. Aber als ein wesentlich mitwirkendes Moment bei dem allmählichen Auseinandergehen und der völligen Trennung der griechischen und der hebräischen Gemeinden, muß auch der Umstand betrachtet werden, daß sich nicht lange nach dem Ende des apostolischen Zeitalters bereits das Vorurtheil festsetzte, als ob Uebereinstimmung beider Theile auch in den äußern Sitten und Cerimonien erforderlich wäre. Das eben ist das Unterscheidende und das Segenbringende der apostolischen Thätigkeit gewesen, daß die Apostel, die nationale Eigenthümlichkeit anerkennend und schonend, ungeachtet derselben die Einheit des Geistes nicht nur verlangten, sondern auch zur Anerkennung zu bringen und thatsächlich zu bewähren wußten. Denn was auch die neuesten Kritiker und Gegner des Neuen Testaments dagegen sagen mögen, in der Lehre und den Grundsätzen waren Paulus und Petrus, Johannes und Paulus vollkommen einig, und nicht nur dieß, auch ihr ganzes Wirken ging mit wahrhaft glücklichem Erfolge darauf aus, diese Einigkeit an ihrem eigenen Beispiele darzustellen und sie an der ganzen Christenheit zu verwirklichen. Nur eine ebenso oberflächliche als partheiische Exegese kann jene brüderliche Gemeinschaft, welche zwischen den

Aposteln der Israeliten und denen der Heiden stattfand, in eine schneidende Kälte und Disharmonie verwandeln und die Einheit des Geistes, welche erkennbar ist, mögen wir die Handlungsweise des Paulus oder die Schriften eines Petrus und Johannes ansehen, in Uneinigkeit und Widerspruch verdrehen. Was Paulus im Briefe an die Ephesier als Judenchrist den Heidenschristen schreibt, von der Aufhebung des trennenden Zauns zwischen beiden Theilen, von der Auflösung ihrer Antipathieen in gemeinsamer Versöhnung mit Gott, war nicht Chimäre, nicht frommer Wunsch, sondern Thatsache und Wahrheit. Die Kirche bestand als die eine und allgemeine. Störungen und Befehdungen dieser Einheit namentlich von Seiten nicht apostolischer, judaischer, pharisäischer Lehrer blieben zwar nicht aus, aber in den Aposteln und der Macht des einen über alle wahren Christen ausgegossenen Geistes war die Möglichkeit einer realen Ueberwindung und Unschädlichmachung dieser fremdartigen Elemente.

Denn so wenig das Leben des einzelnen Christen jedes Kampfes mit dem in ihm selbst liegenden Bösen überhoben ist, so wenig kann es uns in den Sinn kommen, daß die Kirche hätte ohne innere Kämpfe bestehen und sich ihrer Einigkeit und Reinheit in tiefer Ruhe als eines nicht angefochtenen Besitzes erfreuen können. Wer unsere Behauptungen von dem Zustand der Urkirche so versteht, der versteht sie falsch. Es handelt sich allein davon, ob zugleich vollkommen genügende Geisteskraft vorhanden war, um jeden dieser Kämpfe zu einem wahrhaft heilsamen Ausgang zu führen, um das Widerstrebende entweder innerlich zu überwinden, oder ohne Mittel äußerer Gewalt zu einem ausgeschlossenen und somit wegfallenden zu machen. Und die Kraft hiezu war, so behaupten wir, vorhanden, so lange die Kirche Männer an ihrer Spitze hatte, wie die Apostel und die Propheten des apostolischen Zeitalters. Zwei Punkte sind es, an welchen vorzüglich die Reinheit und Heiligkeit der Kirche hängt, von welchen zumeist ihre gesunde Existenz und ihr Fortbestehen in

ursprünglicher Reinheit bedingt ist. Es ist die richtige Wahl der Hirten und Lehrer, welchen die Leitung der Gemeinden übertragen wird, und die richtige Behandlung derjenigen, deren Wandel in irgend einer Hinsicht den sittlichen Forderungen des Evangeliums widerspricht.

Wie verfahren die Apostel in ersterer Hinsicht? Lag in ihrer Persönlichkeit und in dem ganzen damaligen Zustand der Kirche eine Gewähr dafür, daß jedesmal die vollkommen Geeigneten zur regelmäßigen Ausübung der wichtigsten auf das Gemeinsame bezüglichen Thätigkeiten anständig gemacht wurden? Wir müssen uns hier daran erinnern, daß Paulus die Aeltesten der Gemeinde von Ephesus als solche anredet, welche der heilige Geist zu Bischöfen eingesetzt habe *). Es ist der Exegese nicht gestattet, hier irgend eine uneigentliche Auffassung oder verblühte Erklärung zu versuchen. Es wird nicht gehen, dasjenige, was, gleichviel ob durch Zufall oder Weisheit jedenfalls unter einer höhern Providenz und Zulassung zu Stande gekommen ist, eine That des heiligen Geistes zu nennen. Es muß vielmehr dem Apostel bewußt gewesen sein, daß die Stellung, welche diese Männer einnahmen, auf einer höchst bestimmten und sichern Anordnung des heiligen Geistes beruhe. Wir erfahren auch sonst, daß der Apostel in entscheidenden Momenten seiner Berufsthätigkeit Winke des „Geistes Jesu“ darüber empfing, was er zu thun und nicht zu thun habe **). Auf solche specielle Geistesoffenbarungen scheint er sich auch hier zu beziehen; und daß dem wirklich so ist, bestätigt

*) Apostelgeschichte 20, 28. Προσίχετε ὄν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὁμας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἴδετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.

**) Apostelgeschichte 16, 6. 7. Διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν, ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι. καὶ οὐκ εἰσάγον αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ κ. τ. λ.

sich uns durch Vergleichung folgender Parallelen. Propheten und Lehrer waren in der Gemeinde zu Antiochia, zu Fasten und gemeinsamen Gebete vereinigt; da sprach der heilige Geist: „sondert mir aus den Barnabas und den Saulus zu dem Werk, wozu ich sie berufen habe“^{*)}). Sicher haben wir uns dieß so zu denken, daß durch einen oder mehrere jener Propheten dieser Befehl als ein Wort des Herrn erging, welches über die Bestimmung des Paulus und Barnabas entschied. Ein Prophetenwort war es, welches die beiden Männer als die von Gott zur Auserwählung unter die Heiden Bernannten bezeichnete. Jetzt wird auch das seine richtige Erklärung finden, woran Paulus den Timotheus erinnert Er verweist ihn (1. Tim. 1, 18.) auf früher in Beziehung auf ihn ergangene Prophetieen; ihnen gemäß solle er den guten Kampf kämpfen. Es sind dieß nicht irgend welche Voraussagen über künftige Schicksale des Timotheus, sondern es sind Prophetenstimmen, welche ihn als den gerade zu diesem bestimmten Beruf von Gott erwählten bezeichneten. Dieß also war die älteste Weise, in welcher die Wahl geeigneter Männer für bestimmte Thätigkeiten der Kirche in der Apostelzeit entschieden wurde. Und gewiß konnten die Hirten der Kirche keiner späteren Zeit ihren Beruf als einen so eigentlich und unmittelbar von Gott empfangenen ansehen, wie diejenigen, welche auf diesem Wege ihre Bestimmung erhalten hatten. Zu keiner Zeit aber war auch für die Wohlfahrt der Kirche so vollkommen gesorgt, als damals, wo das Vorhandensein einer so außerordentlichen Gabe dafür bürgte, daß der rechte Mann an die rechte Stelle gesetzt wurde^{**}).

*) Apostelgeschichte 13, 1. 2.

***) Auch bei Elements Romanus finden wir noch eine bestimmte Hindeutung darauf, daß die Apostel, im Besitze einer außerordentlichen Gabe zur Prüfung der Geister, von dieser Gabe vorzüglich bei der Besetzung der Kirchenämter Gebrauch machten. Er schildert das Verfahren der Apostel mit den Worten (ep. I. ad Corinth, c. 42.): *κατὰ χάριτος οὐκ καὶ πόλεως κηρύσσον*

Es ist das Eigenthümliche prophetischer Gabe, daß es dem, welcher sie besitzt, momentan wenigstens gegeben wird, das Innere eines anderen zu durchschauen. Hierfür ist die klare Stelle 1. Cor. 14, 24. 25. vollkommen entscheidend. Schon im alten Testament finden wir ähnliches *), und es ist nicht zu verwundern, wenn die Samariterin den Unbekannten, der mit ihr spricht, gerade daran als einen Propheten erkennt, daß er ihr Worte sagt, welche ihr verrathen, daß ihr Inneres und ihr ganzes Leben vor seinem Geistesblicke offen liegt. (Joh. 4, 19.) Es gibt überhaupt in den Zuständen natürlicher Mystik Analogieen für die Charismen des heiligen Geistes. Insbesondere aber könnten wir für diese Gabe die entsprechenden Erscheinungen aus dem höhern Naturgebiete leicht nachweisen, ohne sie deshalb in das Naturgebiet herabzuziehen, oder die Göttlichkeit derselben zu beeinträchtigen.

Die Anwesenheit solcher prophetischer Gabe aber ist es, wodurch allein, wie die Wahl der von Gott zu einer Thätigkeit in der Kirche berufenen Männer, so auch das richtige Verfahren gegen solche möglich wurde, deren Wandel dem Evangelium nicht entsprach.

Wir müssen, absehend von allen spätern Bestimmungen der Kirchenzucht, uns ganz in die Art hinein versetzen, wie die Apostel in dieser Sache dachten und handelten. Wir müssen auch hier nicht das im neuen Testamente zu finden suchen, oder in dasselbe hineintragen, was unseren Erfahrungen und den jetzigen Zuständen entspricht, sondern wir müssen, was nun einmal vorliegt, als Thatsache hinnehmen und es so auffassen, wie es sich uns gibt.

Das Gebot einer von der Gemeinde auszuübenden Zucht gegen sittliche Entartungen, deren sich Einzelne in ihrer Mitte

τες, καθίστανον τὰς ἀρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τὸ πνεῦματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελόντων πιστεῦειν.

*) Hierher gehört unter anderem Amos 4, 13. nach der von Sibsig gegebenen richtigen Erklärung, und 2. Könige 6, 12.

schuldig machen, ist, wie in dem Wesen des Christenthums gegeben, so auch von Christus und den Aposteln mit einer Bestimmtheit und einem Ernste ausgesprochen, den keine Sophistik des Leichtsinns, der sittlichen Schlassheit und der verwerflichen Genügsamkeit mit unseren verfallenen Zuständen eludiren kann. Und auf wen alles andere keinen Eindruck macht, den sollten die erschütternden Drohungen der Offenbarung gegen jede Connivenz gegen das Laster in der christlichen Gemeinde zur Besinnung bringen. Nicht gegen das exoterische Leben außerhalb ihrer eigenen Sphäre ist die Gemeinde nach der Belehrung des Paulus zu jener strengen Abschließung von allem Verkehre verpflichtet, weil diese eine Unmöglichkeit wäre, aber „so sich Jemand lästet einen Bruder nennen, und ist ein Hurer, oder Schlemmer, oder Götzendiener, oder Kästler, oder Trunkenbold, oder Räuber, mit einem solchen, sollt ihr nicht einmal gemeinsam essen.“ 1. Cor. 5, 9 — 12.

„Vertilget aus eurer Mitte den Bösen.“ Diese Forderung des alten Testaments, als eine im Geiste des neuen zu übende spricht der Apostel apodiktisch aus. Allein alles kömmt nun an auf die Weise, in welcher die Apostel diese reinigende und züchtigende Thätigkeit geübt wissen wollten, und sie selbst in den entscheidenden Fällen geübt haben. Hierüber ist, wie ich glaube, ein klarerer und vollkommenerer Aufschluß in den heiligen Schriften zu finden, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt, wenn wir uns nur zu einer objectiven Erklärung der betreffenden Stellen entschließen und sie ganz im Geiste und Zusammenhang der Schrift zu verstehen suchen.

Unter diesen Stellen ist die bekannte aus 1. Corinth. 5. am Anfang die erste. — Der Apostel spricht sich über das Verfahren aus, welches gegen jenen zu beobachten, der seines Vaters Weib genommen, ein Verbrechen, wie es auch bei den Heiden nicht erhöhet war. Obwohl abwesend dem Leibe nach, habe er, der Apostel, doch als anwesend im Geiste beschlossen, in feierlicher Versammlung der Gemeinde, ausgerüstet mit der Kraft unseres

Herrn Jesu Christi, den der dieß also gethan hat, „zu übergeben dem Satan, zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesu.“ Wir müssen uns, um dieß richtig zu fassen, in das alte Testament und seine Lehre versetzen. Satan erscheint im Buche Hiob nicht als absoluter Antagonist Gottes, sondern ihm, dem Versucher, wird durch besondere Providenz gestattet, eine leibliche Züchtigung nach der andern über Hiob zu verhängen, Züchtigungen, welche Hiob als von Gott verhängte hinzunehmen hat. So spricht Paulus von einem Widersacher, von einem feindlichen Engel, der ihm selbst zur schmerzvollen, aber heilsamen Dual beigegeben sei. 2. Cor. 12, 7. Ebenso haben wir auch die Stelle zu erklären, auf welche es uns jetzt ankommt. Paulus erwartet, daß in Folge der feierlichen, im Namen Jesu Christi ausgesprochenen Ausschließung des Frevelers aus der Gemeinde, Gott selbst ohne menschliches Rathun schmerzvolle Züchtigungen über den Ausgeschlossenen verhängen werde, Züchtigungen, deren Vollziehung er dem Satan gestatten werde. Der Apostel weiß nicht, ob sich nicht diese verdienten Leiden und Heimsuchungen alsbald bis zum Tode des Unglücklichen steigern und schnell ein schreckliches Ende desselben herbeiführen werden. Ihr Zweck aber ist kein anderer, als den Sünder von seiner Sünde loszureißen, zur wahren Reue zu führen und dadurch seine Seele noch zu retten, sollte es auch nur durch das schwerste Mittel einer schrecklichen Catastrophe möglich sein.

Um uns ganz mit diesem Gedanken vertraut zu machen, müssen wir noch Folgendes erwägen. Es ist keineswegs bloß eine alttestamentliche Vorstellung, daß in manchen Fällen rascher oder frühzeitiger Tod eine göttliche Heimsuchung wegen bestimmter Sünden sei. Auch im neuen Testament findet sich bestimmte Anerkennung des Vorkommens solcher Fälle. Nicht anders als von leiblicher Krankheit und vorzeitigem Tode kann es verstanden werden, wenn Paulus den Corinthiern schreibt, es sei Folge ihres unwürdigen Genusses des heiligen Mahles, daß unter ihnen so

viele schwach und krank, und manche schon entschlafen seien. 1. Corinth. 11, 30. Von Krankheiten, die als züchtigendes Verhängniß wegen einzelner Sünden über die Christen kommen, spricht auch der Brief des Jacobus (5, 14—16). Und auch hier erscheint die Krankheit als Läuterungsmittel für den, welcher sich durch sie zum Bekenntniß seiner Sünde treiben läßt. Nirgends freilich ist Krankheit und Tod so aufgefaßt, als vermöchten sie auf dem Wege eines Naturprocesses den sündigen Willen zu reinigen oder in sein Gegentheil umzuwandeln, wohl aber sind sie als die schärfsten Mittel betrachtet, durch welche Gott auf das Gewissen und die Freiheit des Willens einwirkt, um den Widerstand des Bösen zu brechen.

Ganz dasselbe Verfahren der Apostel gegen die Widerspenstigen, welches in Corinth wirklich wahre Sinnesänderung herbeiführte und eine Wiederannahme des Sünders möglich machte, (vgl. 2. Cor. 2, 5—11.), finden wir in einem andern Beispiel 1. Timoth. 1, 20. wieder. Die Irrlehrer Hymenäus und Philetus hatte Paulus, durch ihren hartnäckigen Widerstand gegen die Wahrheit und ihre verderbliche Wirkung in der Gemeinde zu diesem äußersten Mittel genöthigt, „dem Satan übergeben, damit sie gezüchtigt würden, nicht mehr zu lästern.“ Auch hier ist das Abkehren vom Bösen und die Rettung der Seele der letzte und eigentliche Zweck der apostolischen Kirchenzucht, der Ausübung jener Macht, welche den Aposteln gegeben war, um aufzubauen, und nicht zu verderben. (2. Corinth. 10, 8.)

Jetzt wird auch das in neuester Zeit vielbesprochene, aber so viel ich weiß nirgends wahrhaft historisch erklärte Anathema des Apostels im Brief an die Galater (1, 8.) seine richtige Deutung finden können. Es ist leicht einzusehen, wie wenig die auf der Seite des Rationalismus gewöhnliche Erklärung der Stelle, welche eine Ausschließung aus der äußern Gemeinschaft der Christen und weiter gar nichts in dem *ἀνάθεμα ἔστω* findet, dem Ernst und der Gewalt des apostolischen Wortes entspricht.

Aber eben so wenig, daß ich es offen sage, verträgt sich mit dem Sinn und Geist des Apostels Christi jene andere Deutung, welche gewöhnlich von der entgegengesetzten Seite aufgestellt wird, indem man behauptet, der Apostel rufe ohne weiters über die Irrlehrer in Galatien den Zorn eines unwiderruflichen und die Seele auf ewig verderbenden Gottesgerichtes herbei. Vielmehr wird eine ganz andere dritte Erklärung von unsern obigen Wahrnehmungen aus sich ergeben, welche weder der Strenge des apostolischen Ernstes, noch der Milde des Geistes Christi Eintrag thut. Auch hier erwartet Paulus, daß jene, über welche er das Anathema ausspricht, aus der Gemeinde verstoßen, Gegenstand göttlicher Strafen werden sollen. Aber auch hier sind diese Heimsuchungen des höchsten Richters noch nicht sein letztes und unwiderrufliches Verwerfungsurtheil über die Seele, auch hier haben sie vielmehr den Zweck, daß wo möglich, mitten durch die Trübsal hindurch wie durchs Feuer die Seele gerettet werde am Tage des Herrn Jesu.

Es hat sich eine Reminiscenz dieser ältesten Form der mit apostolischer Gewalt gemischten Kirchenzucht in der katholischen Kirche erhalten, eine Reminiscenz, welche aber freilich zur fleischlichen furchtbaren Carricatur dessen geworden ist, was hier im neuen Testament noch wahrhaft geistlich und gotteswürdig ist. Ich meine den Gebrauch, wenn die Kirche, „die nach Blut nicht dürftet,“ den von ihr verurtheilten Häretiker — wie dort Paulus an den Satansengel — so an den Arm der weltlichen Macht zum Feuertod überantwortete *).

Dieser Reihe von Stellen habe ich nur noch als thatsächliches und zur Bestätigung unseres Hauptsatzes dienendes Beispiel bei-

*) Ein ähnlicher wahrhaft abscheulicher Mißbrauch der eben erläuterten Schriftstellen findet sich in dem höchst verwerflichen Buche von Theod. Beza de puniendis haereticis (geschrieben, um die Hinrichtung des unglücklichen Servetus zu rechtfertigen).

zufügen, das Ereigniß, welches in der Apostelgeschichte Kap. 5. erzählt wird. Zum erstenmal war die Gemeinde zu Jerusalem, bis dahin ein Herz und eine Seele, und erfüllt mit den Gaben des heiligen Geistes durch Heuchelei und eigennützigen Betrug entweiht worden. Petrus durchschaut als Prophet das Innere der Heuchler Ananias und Sapphira, und auf sein in Apostelgewalt gesprochenes Wort wird von Gott plötzlicher Tod über beide verhängt, — auch hier ein *ὁλεθρος τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἔν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* *)

Ereignisse wie dieses, dann die blutigen Verfolgungen von Seiten der jüdischen und heidnischen Welt, waren es, wodurch die apostolische Kirche geläutert und rein erhalten wurde. So lange diese Geistesmacht in ihr wohnte, die wir an den Aposteln sehen, so lange sich Gott auf solche Weise zu dem Worte ihrer Leuter bekannte, fehlten ihr wahrlich nicht die Mittel, die Elemente der Unsitlichkeit und Heuchelei zu überwinden und sich jederzeit wieder als die heilige, ihrem Urbild und den Forderungen des Herrn entsprechende Gemeinde herzustellen.

*) Im Obigen sind die Gedanken ausgesprochen, von denen aus allein, wie mir scheint, die dunkle Stelle 1. Petr. 3, 18—22. ihr volles Licht gewinnt. Auch dem vorsündfluthlichen Menschengeschlecht war der jähe und schreckliche Tod, dem es anheimfiel, nicht ein letztes, ewiges Verbammungsurtheil, sondern ein Verhängniß, dessen Schrecken für viele jener unglücklichen Geister noch das Mittel der Rettung werden konnten; ein mächtiges allgemeines Sterben und Gerichtwerden am Fleische, um den Geistern noch eine Möglichkeit der Einkehr ins Leben zu bereiten, — dies ist die eigentliche Bedeutung der Sündfluth, jener Welttaufe, der am Einzelnen das Sterben des alten Menschen in der Taufe entsprechen soll. Jetzt erst, und wie ich glaube, bei keiner andern Erklärung ist es klar, warum gerade zu den Geistern jener Generation Christus ins Gefängniß heilverkündend hinabstieg.

Siebente Vorlesung.



Meine Herren! Wir erkannten die große Verschiedenheit des Katholicismus und Protestantismus in der Art, wie der eine und der andere die Idee der Kirche und ihr Verhältniß zur Wirklichkeit faßt. Wir sahen: der Katholicismus entschließt sich, seine eigene Wirklichkeit auf eine unwahre Weise zu idealisiren und dem hohen Urbild der allein wahren Kirche gleich zu setzen, von dem er mit Recht voraussetzt, daß es in der Geschichte der Kirche zur Erscheinung kommen soll. Der Protestantismus dagegen verflüchtigt die Idee der Kirche, um mit den verfallenen Zuständen der Gegenwart sich zurecht finden zu können. Diese Wahrnehmung über die bestehende Differenz der Denkweisen nöthigte uns, um die Wahrheit zu finden, welche über diesen beiden, ihre Einseitigkeit leicht verrathenden Gegensätzen steht, zum Eingehen auf die Urdee der Kirche, wie sie im Neuen Testament und in der apostolischen Gemeinde gegeben ist. Wir sahen, daß jene ursprüngliche Idee der Kirche zur Erscheinung kommen sollte, ja daß die Kirche wirklich mit den erforderlichen Gaben und Kräften ausgerüstet war, um sich in Mitten der Welt, zwar als die streitende, aber doch als die stets siegende, als eine in sich einige, in allen ihren Gliedern heilige und als Ganzes zur Vollkommenheit heranziehende Gemeinde herzustellen. Die dogmatische Erörterung führte uns in die geschichtliche Darlegung des Wesens der Urkirche, und wir irren von dem durch unser Ziel vorgezeichneten Pfade nicht im mindesten ab, wenn wir auch die heutige Stunde noch der

geschichtlichen Betrachtung der apostolischen Kirche in ihrer erhabenen Schönheit und Herrlichkeit widmen. Denn wo anders als in ihr sollen wir den hellen Spiegel finden, in welchem uns mit voller Klarheit erscheinen wird, was Wahres und Unwahres an den jetzt bestehenden Confessionen ist, worin das Recht und das Unrecht der katholischen und der protestantischen Kirche besteht?

Jahrhunderte lang hat man sich im entgegengesetzten Sinne, in einem ganz andern Interesse mit den Untersuchungen über die Anfangszeit der Kirche beschäftigt: mit dem Bestreben, aus der Urgeschichte des Christenthums nur Rechtfertigungen oder doch Entschuldigungen für die eigne Confession, Anklagen für die entgegenstehende zu schöpfen, und noch jetzt ist die Zahl derjenigen nicht allzu groß, welche mit einem wahrhaft freien Blicke die älteste Geschichte der Kirche durchforschen. Aber nur die Freiheit von jeder Parteibestrebung führt zur Wahrheit. Nicht meine ich jene Freiheit, welcher der Gegenstand ein tochter, fremder, im Grunde gleichgültiger, und eben darum ein ewig unverstandener ist, sondern jene Freiheit, welche eins ist mit der entschiedenen Unterwerfung unter den Gegenstand, bereitwillig und entschlossen, nach ihm die Gegenwart, auch die eigne mit unerbittlicher Gerechtigkeit zu richten.

Nur wer dem Wunsche völlig entsagt hat, die apostolische Kirche zu einer römisch-katholischen oder zu einer protestantischen gestalten und machen zu wollen, nur wer seine ganze geistige Kraft daran setzt, durch Erkenntniß der beiderseitigen Abirrungen für eine beiderseitige Wiederannäherung zur wahrhaft apostolischen Kirche zu arbeiten, — nur der wird hier den Spuren der Wahrheit nachzugehen vermögen, nur bei einem solchen, um es offen zu sagen, kann auch das, was ich hier Ihnen vorzuführen versuche, auf eine gerechte Würdigung rechnen.

Die Anfänge der Kirche sind nun einmal von Wunderbarem voll. Wer auf die enge Sphäre der Alltäglichkeit und seiner eignen eingeschränkten Erfahrung sein Denken und seine Vor-

stellungskraft beschränkt, und die Anerkennung des Wunderbaren hier verweigert, für den ist keine Möglichkeit zur wahren Einsicht zu gelangen vorhanden.

Die Fülle des heiligen Geistes in der ersten Kirche, die mannigfaltige Vertheilung seiner Charismen über alle Glieder der Gemeinde, ihre höchste Concentration und Intensivität in den Aposteln und Propheten, — hierin bestand jene Ausstattung mit Heiligkeit und Macht, durch welche die Kirche in den Stand gesetzt war, ihre Aufgabe, ein großes, lebendiges, herrliches Zeugniß der Herrlichkeit Jesu Christi zu sein, wahrhaft zu erfüllen.

Paulus sieht sie, nicht in einer Vision sondern im Blick auf die Wirklichkeit, heranwachsen als einen heiligen Tempel zur vollendeten Größe. Apostel und Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer sind ihr gegeben, um durch ihre lebendige Gegenwart in Mitten der Gemeinde den Bau des Leibes Christi zur Vollendung zu führen, unter einem steten von Liebe geleiteten Zusammenwirken und Ineinandergreifen aller der Gaben und Kräfte, womit die Glieder dieses Leibes jedes in seinem Theile ausgerüstet sind.

Eben so wenig aber als Paulus hier, im zweiten und im vierten Kapitel seines Briefes an die Ephesier von einer unsichtbaren Kirche, einem unsichtbaren Wachsthum und einem jenseitigen Heranreifen der Gesamtheit zum Mannesalter in Christo spricht, ebensowenig fällt dasjenige in die Sphäre der Abstraction, was er im fünften Kapitel von Christo und der Gemeinde sagt: „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie dahingegeben, damit er sie als eine durch das Wasserbad gereinigte heilige durch das Wort (seines Evangeliums), damit er vor ihm selbst die Kirche als eine herrliche darstelle, als eine solche, welche nicht Flecken noch Runzel noch etwas der Art an sich habe, sondern auf daß sie sei heilig und makellos“ *).

*) Ephes. 5, 25 — 27: Ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιασῇ

Wie wir gendthigt sind, unter dem Wasserbade die heilige Taufe zu verstehen *), so ist auch die Gemeinde, für deren Heiligung Christus sich selbst dahingegeben und das Sacrament gestiftet hat, nicht eine Gott bekannte Zahl von unerkennbaren Auserwählten, sondern es ist die Gesamtheit der Getauften und durch die Taufe zum Leibe des Herrn Vereinigten. Die Heiligkeit und Reinheit, in der seine Kirche vor ihm erscheinen soll, ist aber dann nicht allein die verborgene Gottseligkeit der Einzelnen, sondern sie soll sich zugleich als Eigenschaft der Gesamtheit manifestiren. Als „Braut des Herrn“ ist hier die Gemeinde geschildert. Dieß ist sie aber eben nur als Gesamtheit — nie wird, in der heiligen Schrift wenigstens, die einzelne Seele mit diesem Namen bezeichnet — diese gesamttheitliche Kirche aber ist bestimmt, nicht als eine jenseits versammelte, sondern als eine hienieden für den Empfang ihres Bräutigams bereitete, ihm in

καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος, ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑκδοξὸν τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σκῆλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἀμωμος. Die schwierigen Worte *ἐν ῥήματι*, kann ich nicht (wie Parkeß) mit *καθαρίσας* verbinden, als eine nähere Bestimmung dieses Verbums „ausdrucksweise, verheißungsweise“ — wodurch dasselbe extenuirt, wo nicht in seiner eigentlichen Bedeutung geradezu aufgehoben wird. Vielmehr glaube ich (mit Meyer) *ἐν ῥήματι* mit *ἁγίασῃ* verbinden und unter dem *ῥήμα* des Evangelium verstehen zu müssen (Vgl. *τὸ ῥήμα τῆς πίστεως* Röm. 10, 8.). Das Evangelium aber ist dann nicht als einmal ausgesprochenes Wort, sondern als stets lebendige Verkündigung zu denken. Der Apostel hat die Thätigkeit derer im Auge, welche gleich ihm durch Verkündigung des Wortes an der Zubereitung und Vollendung der Gemeinde arbeiten. Vergl. 2. Cor. 11, 2. *ῥήμα* kann hier übrigens ohne Artikel stehen wie sonst *νόμος*.

*) Dieß erkennt nicht nur die katholische oder die lutherische, sondern auch die neueste „objektive“ Exegese an. So H. A. W. Meyer exeget. Handb. über d. Br. an die Epheser 1843. S. 224: „wir haben hier nicht bloß eine Anspielung auf die Taufe, sondern eine Bezeichnung derselben“ — In dem Ganzen liegt eine Anspielung auf Ezechiel 16, besonders V. 9., die von den neueren Exegeten nicht genug beachtet worden ist.

heiligem Schmuck und vollendeter Reinheit entgegenzugehen. Wie Paulus die gesammte Gemeinde der Corinthier Christo zuführen wollte als eine reine Jungfrau (2. Cor. 11, 2.), wie sein ganzer Kampf für sie dieß zum Ziel hatte, sie eben im irdischen Zustand zu dieser Vollendung zu führen, so soll die ganze Gemeinde des Herrn, als eine seiner würdige auf Erden seiner Zukunft harren.

Deun auf die Zukunft des vom Himmel zur Erde wiederkehrenden Herrn beziehen sich die Worte: „Damit er die Gemeinde „vor ihm selbst als eine makellose darstellte“ (παρσρησῃ) — auf jenen Tag der Freude für alle Creaturen im Himmel und auf Erden, an welchem nach den Visionen der Apokalypse die Hochzeit des Lammes gefeiert werden soll. (Apokal. 19, 7.)

Dieses Tages sollten warten und warteten wirklich die apostolischen Gemeinden in heiligem Schmuck; und in der Lauterkeit ihres Wandels, in der Fülle der über sie ausgegossenen Gaben, sehen die Apostel die Freude bringende Gewähr, daß sie in der rechten Weise, wahrhaft bereitet diesem großen Tage entgegensehen. Vergl. Phil. 1, 6 und 1. Corinth. 1, 6—8.

Wie in der Bitte des Herrn um die Vollendung seiner Gemeinde, so ist auch in dieser Aussage des Apostels über die Absicht des erlösenden Todes Christi und seiner heiligenden Wirksamkeit die Verheißung enthalten, daß sie ihr Ziel wirklich erreichen wird. Allein hier ist noch nicht der Ort, auf dieß prophetische Element einzugehen und unsern Blick auf die Zukunft zu richten; es gilt jetzt vor allem die geschichtliche Grundlage, von der wir ausgehen, gegen unausbleibliche Einwürfe zu sichern.

Es ist nichts geringeres als eine bestimmte historische Aussage, welche Paulus aufstellt, wenn er im zweiten und vierten Capitel vom Wachsthum der Gemeinde ihrer Vollendung entgegen, spricht. Warum versagt man dieser einfachen exegetischen Wahrheit die Anerkennung, warum wird man sie ihr auch in Zukunft noch lange versagen? Weil die Meinung zu fest gewurzelt ist, daß eben die damalige Geschichte solche historische Bethenerungen Lügen

strafen müßte, so glaubt man Sinn und Wahrheit der Worte des Apostels nicht anders retten zu können, als wenn man sie in das Gebiet der Uneigentlichkeit, der Metapher, der idealen und zwar ungeschichtlich-idealen Anschauung hinüberspielt.

Man begegnet uns mit der jedem geläufigen Behauptung: Die apostolische Kirche sei gar nicht so rein, sondern durch viele und große Gebrechen entstellt gewesen, ja man geht nicht selten so weit, daß man eine Zeit des Verfalls, wie die unsrige, der apostolischen gleichzustellen und für nicht schlechter zu erklären wagt als die apostolische!

Was entgegnen wir von historischem Standpunkt aus denen, welche unserer, wie sie sagen werden, idealistischen Anschauung der Urkirche, als kräftige Widerlegung die mannigfaltigen Kämpfe und Gefahren der Christenheit jenes Zeitalters vorhalten? Ich entgegne ihnen zuvörderst: ich kenne sie nicht nur diese Kämpfe und Gefahren, sondern ich behaupte, sie waren noch viel schwerer und schrecklicher, als ihr sie euch vorstellt. Noch nie hat die Kirchengeschichte die Furchtbarkeit des Abfalls und der Entartung, welche die Apostel unter den Christen zu bekämpfen fanden, in ihrer ganzen Wirklichkeit und Größe dargestellt. Ich spreche jetzt nicht mehr von jenem ersten Feinde, dem pharisäischen Judenthum, dessen Ueberwindung dem Paulus so viele Mühe gelostet, aber, wie wir annehmen müssen, auch im vollsten Maße gelungen ist. Von jenem zweiten, größeren Uebel in der Kirche müssen wir jetzt sprechen, welches nach dem Fall jenes ersten Feindes, als Paulus seine Laufbahn vollendet hatte und mit Jerusalem's Untergang die äußere und innere Macht des Judenthums gebrochen war, in den heidenchristlichen Gemeinden einer Hydra ähnlich sich erhob. Ich habe bei andern Gelegenheiten von dieser Catastrophe zur Genüge gehandelt *), und beschränke mich hier nur auf die

*) Ich verweise auf meinen „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften“ 1845, im fünften Kapitel S. 226 ff.

zur Beantwortung der jezigen Frage wesentlichsten Grundzüge.

Es war eine in ihrem Wesen und ihren Sitten heidnische Gnosis, welche sich in den von Paulus gestifteten Gemeinden namentlich Kleinasien erhob, nachdem die Tendenzen zum Judaismus hin erloschen waren. In frevelhaftem Sinn bemächtigte sich diese dem gesetzlichen Wesen des Judenthums diametral entgegengesetzte Richtung der paulinischen Lehre von göttlicher Gnade und von der Freiheit der Christen. Eine in ihrem Inhalt blasphemische Geheimlehre, welche ihren Besitzern, den zur Gnosis erhobenen, unbedingte Straßlosigkeit für alle Lüste des Fleisches zusicherte, und die zügelloseste Ausübung des Grundsatzes, daß dem Erkennenden keine Sünde mehr schaden könne, — dieß ist nur das Exoterische an der dämonischen Irreligiosität jener Verführer, deren Worte in der Gemeinde wie die Gangrän, der kalte Brand im menschlichen Leibe, um sich fraß. Die ganze Schrecklichkeit jener Gefahr können wir ahnen, wenn wir auf die Voraussagen des Paulus, auf die gewaltigen Mahnungen des Petrus und Juda und auf die strafenden Worte der Apokalypse in ihren sieben Sendschreiben achten. In dieser heidnischen Gnosis haben wir geradezu jenes Mysterium der Bosheit zu erkennen, das Paulus längst im Finstern schleichen sah, und dessen Ausbrechen in offenen Abfall er weissagt (2. Thess. 2, 7.). Ein Simon Magus war mit ähnlichen Lehren bald nach Christo als eine vorgebliche Incarnation des höchsten Gottes in Samaria aufgetreten und hatte als solcher Verehrer und Anhänger gefunden. Pseudapostel und Pseudopropheten traten den Aposteln entgegen, in ihrer Weise von finstern Mächten ebenso gewaltig inspirirt wie jene vom heiligen Geiste, und den Geisteszustand, zu welchem die Abtrünnigen sich steigerten, deutet eine spätere Schrift an, indem sie diese Verworfenen *ἀσώματος* und *δαιμονικοί* nennt *).

In demselben Maße, als wir die höchste und wunderbarste Manifestation des Guten und Göttlichen in Christo, den Aposteln

*) Ignatius ep. ad Smyrnaeos c. 2.

und den ersten Christen anzuerkennen haben, müssen wir in diesem, mit allen unfittlichen und ungöttlichen Kräften des Heidenthums angethanen Menschen die höchste Steigerung der Verworfenheit voraussetzen, eine Stufe der Bosheit, zu welcher nur jene ohne Gleichen tief aufgeregte Zeit fähig war. Die Anerkennung der Realität dieser enormen Machtentwicklung des Bösen und zwar als eines in die Christenheit sich setzenden, eines „Gräuels an heiliger Stätte“ ist ebenso nothwendig wie die Anerkennung des wahrhaft göttlichen Ursprungs des Christenthums und der Ausgießung des heiligen Geistes. Keine spätere Zeit der Kirche, auch die verfallenste nicht, hat entsprechende Erscheinungen im Bösen wie im Guten aufzuweisen, erst in der Gegenwart bahnt sich in neuen sporadischen Anfängen der Ausbruch einer gleich schrecklichen Katastrophe an.

Wir haben unsern Segnern, so sollte ich meinen, hiemit mehr zugestanden, und größeres eingeräumt, als sie verlangten. Aber was wir nun mit um so entschiedenerer Gewalt ihnen vorhalten müssen, ist dieses: jene Katastrophe, deren ungeheure Wehen die wenigen von ihr Zeugniß gebenden Denkmale uns nur ahnen lassen, sie ward durch die Macht und Fülle des apostolischen Geistes wahrhaft und vollkommen überwunden und nach wenigen gefahr-vollen Jahren ging die Kirche gereinigt und in verklärtem Zustand siegreich aus ihr hervor. Diesen großen Triumph, diesen höchsten rein geistigen Sieg, den sie jemals erkämpft hat, verdankt die Kirche, abgesehen von der grundlegenden und verwahrenden Wirksamkeit der andern Apostel, und der Macht des allenthalben gegenwärtigen Geistes Christi, vorzüglich der Kraft und dem Zeugniß des heiligen Johannes. Seine Schriften, namentlich sein erster Brief, zeigen uns den Sieg der Kirche als einen errungenen ihre Reinigung von dem fressendsten Gifte, das jemals in sie einbrang, ist vollzogen, ihre Einheit, Heiligkeit und Geistesfülle ist gerettet, ihre Erkenntniß und ihr ganzer innerer Zustand ist durch Johannes zu einer Vollendung geführt, die als wahre Weiter-

• Hierisch Vorlesungen.

führung des von Paulus und Petrus begonnenen Werkes erscheint. Die Antichristen, hervorgegangen aus ihrer eignen Mitte, waren von ihr ausgegangen und ausgeschlossen, und im Kampf hatte sie eine Stärke gewonnen, welche sich auf wunderbare Weise in den innern und äußern Stürmen bewährte, welche im zweiten Jahrhundert ihrer warteten.

Denn auch die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts, so sehr auch an manchen Punkten, die sich sicher erkennen lassen, der Glanz ihrer ursprünglichen apostolischen Herrlichkeit erbleicht, stellt sich doch noch als ein heiliges Ganze, stark durch Reinheit der Sitte und Ausdauer im Leiden, mächtig gegen die Irrlehre durch Treue des Glaubens, durch Einfachheit und Reinheit der Lehre, dem Forscher, welcher einmal in den Werken jener Zeit wahrhaft heimisch geworden ist, in einer entzückenden Schönheit dar, von welcher alle spätern Stadien der Kirche verdunkelt werden. Wer sie einmal klar geschaut hat diese Kirche der ersten Jahrhunderte und ihr Bild lebendig in sich aufgenommen, der kann sie nie vergessen, und muß im Hinblick auf die Verhältnisse der späteren und der neueren Zeit mit stets neuer Sehnsucht nach jener Periode zurückblicken, in welcher die Christenheit ihrer göttlichen Bestimmung, dem Ideal der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche so nahe kam.

Ich verlasse die kritischen Momente, die anhebenden Verirrungen dieser zwei Jahrhunderte nicht — ich werde diese Verirrungen in einer späteren Vorlesung bezeichnen — aber in der Einigkeit der Kirche, in den Siegen, welche sie durch Dulden und Unschuld über ihre Verfolger, durch Glaubensstreue über die Irrlehrer, ohne fleischliche Waffen davontrug, in allen den höhern Gaben, welche sie noch besaß, erkenne ich das große und nachhaltige Ergebniß des Sieges, zu welchem sie durch Johannes geführt worden war.

Suchen wir die Kirche in jenem Moment aufzufassen, als der verhängnisvollste Zeitpunkt überstanden und ihre Gründung

durch Johannes vollendet war, — so haben wir sie vor uns, wie Paulus sie sah, reich an allen Gaben, bereit, ihren Herrn zu empfangen, und wartend seiner Ankunft vom Himmel, wir sehen in ihr das geschichtliche Urbild, nach welchem die Kirche aller folgenden Zeiten gerichtet werden muß. Wir müssen versuchen, wenigstens andeutungsweise, so weit es vor genauerer Darlegung des geschichtlichen Entwicklungsganges und vor specieller Prüfung aller einzelnen Gegensätze möglich ist, mit diesem Urbild die beiden Kirchen unserer Tage zusammenzuhalten. Hierbei wird es aber unumgänglich sein, unsern Blick auf das Ganze der jetzigen Christenheit zu richten und auch die kleineren kirchlichen Gemeinschaften in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen.

Was ist aus jener Kirche der Urzeit geworden? Folgen wir in geschichtlicher Betrachtung dem Gang der Umgestaltungen, denen ihre Existenz unterworfen war, bis zur Gegenwart, so werden wir auf die Thatsache geführt, daß, wie aus einem mächtigen Stamme, alle jetzt bestehenden Kirchen aus jener Urkirche hervorgewachsen sind. Alle diese Verzweigungen stehen mit der Wurzel in einem historischen Zusammenhang; keine ist von aller Einwirkung Christi und seines Geistes verlassen, das historische Band aber, welches sie alle mit der Urkirche verbindet, ist die heilige Taufe, die, was auch sonst für Schicksale eingetreten sein mögen, allenthalben in ununterbrochener Succession von den Aposteln bis zu uns herabreicht. In der Gesamtheit der Getauften haben wir die Kirche zu suchen, zu welcher die Urkirche sich umgestaltet hat.

Hier aber darf derjenige, dem das Bild der Urkirche tief in die Seele eingeprägt ist, keinen Augenblick zaudern, das Geständniß abzulegen: sie ist nicht mehr auf der Erde vorhanden, diese altchristliche Kirche, bis zur Unkenntlichkeit hat sich ihre Gestalt verändert. Wir finden sie nirgends wieder, nicht an der gesammten Christenheit, nicht an irgend einer einzelnen ihrer Abtheilungen. Der schneidendste Contrast tritt uns entgegen, und

um so schneidender, je größer die Klarheit ist, zu welcher sich in uns die Anschauung der Urkirche gestaltet hat.

Die Kirche ist nicht mehr einig. Als feindliche Heerlager stehen die Confessionen einander gegenüber, und wenn sie von einander Notiz nehmen, so ist es meist nur um sich gegenseitig zu verachten oder sich zu bekämpfen. Wir sind der Spaltung und Trennung so gewohnt, daß das habituell gewordene Uebel uns gar nicht mehr als ein Uebel vorkommt. Wer es ausspricht, wie weit sich hier die Kirche von ihrer Bestimmung entfernt hat und wie heilig die Pflicht ist, an einer Wiedervereinigung in der Wahrheit zu arbeiten, wird entweder für einen Indifferentisten, oder wenn es ihm mit seinen Hoffnungen auf allgemeine Einigung aller Gläubigen Ernst ist, für einen Schwärmer erklärt. Die protestantische Kirche ist so wenig darauf angelegt, Einheit zu ein und Einigung zu begründen, daß das in ihr waltende Princip, ob nun mit Recht oder Unrecht, angewendet wird, um alle Uneinigkeit, sei es in Parteien oder Secten, nicht nur so weit sie besteht, zu entschuldigen, sondern auch ihre unendliche Vielfältigung, zu der sich der gegenwärtige Zustand anläßt, für alle Zukunft im Voraus zu rechtfertigen.

Die Kirche ist nicht mehr heilig. Denn die jetzige Christenheit und zwar insbesondere jede der zwei großen Kirchen trägt in ihrem Schooße die ungeheure Masse von Unfittlichkeit der modernen Menschheit, und im Großen und Ganzen lassen sich keine Thatfachen nachweisen, welche beurlundeten, daß die eine oder die andere Kirche mit wahren Erfolge an der Ueberwindung des furchtbaren Uebels arbeite. Denn mitten in der Kirche hat sich die immer gefährdrohendere Gefehlosigkeit und das ungöttliche Wesen der neuern Zeit von Menschenalter zu Menschenalter gesteigert, und wenn es auf seinem Wege innehielt, wenn es zeitweise mit den Sitten der christlichen Nationen besser wurde, so war es nicht sowohl die geistige Macht und die stille heiligende Wirksamkeit der Kirche, welcher wir es zuschreiben haben, als

vielmehr das Eintreten außerordentlicher göttlicher Gerichte. Die katholische Kirche hat zwar noch Mittel der Zucht, deren treue Anwendung vielen bändigenden Einfluß auf die Völker üben kann; die protestantische aber, nachdem sie die alten Institutionen der Sittenzucht aufgegeben und verloren hat, hat sich so weit veressen, hie und da die Rechtmäßigkeit, die Nothwendigkeit und Heilsamkeit jeder gegen die Sitten der Christen geübten Disciplin im Princip abzulugnen, und wo sie dieß gethan, da hat sie, ohne es zu wollen, jenen Separationen, welche auf Herstellung der Reinheit der Gemeinde hinarbeiten, gerade die vollste Be-
rechtigung zugestanden.

Die Kirche, die nicht einig ist, ist auch nicht im wahren Sinne allgemein, und so lange sie nicht zur Einheit zurückkehrt und ihre ursprüngliche Heiligkeit wieder gewinnt, kann sie auch nicht zur wahrhaft allgemeinen werden. Es ist die welt-historische Aufgabe von Europa, alle andern Welttheile geistig zu überwinden, zu durchdringen und mit sich zu assimiliren. Diesem Ziele schreitet die Geschichte auch in der That unaufhaltsam entgegen. Aber in welcher Weise wird es erreicht werden, welcher Art ist der geistige Einfluß, den Europa, den die christlichen Staaten und die christlichen Nationen auf die Heidenwelt der andern Welttheile ausüben?

Ich habe hier nicht nöthig, die Greuel zu nennen, welche mit unauslöschlichen Zügen in die Geschichte von Afrika und Amerika eingeschrieben sind. Nur darauf will ich aufmerksam machen, wie wenig auch in der neuesten Zeit, seit ein so weit verbreiteter Eifer für Christianisirung der Heiden unter den Christen verschiedner Confessionen erwacht ist, die Kräfte der Kirche, und zwar ihre besten Kräfte zur Lösung ihrer großen Aufgabe, zur Herstellung einer alle Völker umfassenden Catholicität genügen. Dieses Ungenügende ist nicht sowohl in der verhältnißmäßig so kleinen Zahl der Boten des Evangeliums zu suchen, als in den großen factischen Uebelständen in der ganzen Existenz der Kirche, welche bleiben würden, auch wenn der jetzige Eifer die Zahl

seiner Sendboten zur zehnfachen und zur hundertfachen erheben würde. Denn zwei ungeheure Hindernisse sind es, an welchen die Versuche zur Evangelisirung der Heidenwelt scheitern, zwei Thatsachen, durch welche die Kirche der jetzigen Zeit die Möglichkeit einer der apostolischen gleichen Wirksamkeit sich genommen sieht. Die Laster der Namenschristen und die furchwürdigen Verbrechen, welche sie fast bei jeder Berührung mit den Heiden begangen haben, sind das eine Hinderniß. Die Uneinigkeit der wahren für das Heil der Heiden thätigen Christen ist das andere. Achtundzwanzig Gesellschaften, angehörig eben so vielen getrennten Confessionen, senden ihre Missionare nach den Ländern der Heiden, und die Wünsche, daß jede Partei getrennt von der andern ihr Territorium anbaue, können bei der Gesinnung, welche einen Theil dieser Missionen, namentlich der katholischen erfüllt, auf keine Erfüllung rechnen, — so lange als es christliche Confessionen gibt, welche gegenseitig, eine die Angehörigen der andern als Heiden und als Verlorne ansehen. Was ist aber mit dieser großen Erfahrung der neueren Zeit anders gesagt, als: die Kirche kann ihre große Aufgabe an der Menschheit nicht wie sie sollte, erfüllen, weil sie weder einig ist noch heilig, weil sie in dieser doppelten Hinsicht das Gegentheil der Urkirche ist, die ihre weltüberwindende Kraft nirgends anders als in ihrer Einheit und Heiligkeit besaß.

Eine Kirche, wie die jetzige, kann auch nicht apostolisch sein. In weiten Gebieten der protestantischen Kirche herrscht offene Ablängnung der einfachsten und größten apostolischen Lehren, und überall, wo der Geist die Mängel der Einigkeit und Heiligkeit nicht rügt und beklagt, da ist kein wahrhaft apostolischer Geist. Und wenn die protestantische Kirche an einzelnen Punkten in blühendem Zustand befindlich die Lehre der Apostel, um deren Wiederherstellung es den Reformatoren zu thun war, nicht nur auf dem Papier in den symbolischen Büchern festhält, sondern in lebendiger Predigt fortpflanzt, da fühlt sich ihr Verflüchtiger doch durch den Verfall der apostolischen Institutionen, durch das unapostolische

des ganzen Zustandes, und durch seine eigne falsche Stellung gehemmt. Denn jenes Zusammenwirken von mannigfachen Gaben ist verschwunden und alle Last auf die Schultern des Geistlichen gehäuft. Und vermöchte er auch seiner einzelnen Gemeinde alles zu sein, was er ihr sein soll, so steht er doch wie ein vereinzelter da, und streut seine Saat, ungewiß, welches in der nächsten Zukunft ihr Schicksal sein wird, da er sich nicht als Glied eines großen von Einem Geiste besetzten organisch geordneten Ganzen fühlt.

Man hat oft die Bemerkung ausgesprochen, daß die großen Abtheilungen der Kirche, jede mit eigenthümlichen Gaben und Kräften, zum gemeinsamen Besten des Ganzen der Kirche und eine zur Förderung der andern in gewissem Sinne wirksam seien, und es läßt sich in dieser Behauptung eine relative Wahrheit nicht verkennen. Allein diese heilsame Gegenwirkung der getrennten Confessionen, die Niemand ganz zu läugnen wagen wird, vollzieht sich nicht im apostolischen Sinne, im Geist der Liebe, sondern sie besteht nur zu gewöhnlich bloß in feindseligem Tadel und gehässiger Befehdung, im besten Falle in einer Rivalität, welche oft sehr unapostolische Motive hat.

Bei diesen ungeheuren Widersprüchen gegen den apostolischen Charakter wird es aber wenig helfen, wenn ein Theil der Kirche in den Bischöfen die allein legitimen Nachfolger der Apostel und Erben ihrer Gewalt und dadurch den Charakter der wahren Apostolicität zu besitzen meint. Hierin ist kein Ersatz gegen alle jene Schäden zu finden; liegt in der ununterbrochenen Succession der Bischöfe von den Aposteln bis zur Gegenwart wirklich ein Vorzug, so ist er gegen die ungeheure Größe der andern Mängel, an welchen auch die dieses Vorzugs sich rühmenden Kirchen leiden, und durch welche sie sich vom Charakter der apostolischen Kirche entfernt haben, ein verschwindendes Minimum, und die Kirche der Gegenwart, mögen wir sie als Gesamtheit oder in ihren einzelnen Theilen betrachten, darf sich in keiner Weise rühmen, die eine, heilige, katholische und apostolische zu sein.

Achte Vorlesung.

Meine Herren! Die Kirche der gegenwärtigen Zeit, mögen wir sie als Ganzes, als Gesamtheit der Getauften, oder in ihren einzelnen Theilen betrachten, leidet an Gebrechen, welche sie der apostolischen Kirche unähnlich, der Prädicate der wahren Kirche verlustig und zur vollkommenen Lösung ihrer Aufgabe an der Menschheit unfähig machen. Dieß ist das Resultat, zu welchem eine wahrhaft objective Darstellung und rückhaltlose Vergleichung der Urzeit und der Gegenwart uns geführt hat, und jeden, der sie mit völliger Hingabe an die Wirklichkeit anstellt, führen muß. Allein ich kann es mir und Ihnen nicht verbergen, daß uns der eingeschlagene Weg mit jedem Schritte, den wir vorwärts thun, zu Behauptungen führt, welche den herrschenden Vorstellungen widersprechen. Für die gewöhnliche Denkweise unserer Zeit, welche mit ihren Vorstellungen, die sie sich von der Vergangenheit bildet, nicht über die Sphäre der alltäglichen Empirie sich hinauswagt, muß unsere Behauptung von der wunderbaren Reinheit und Siegeskraft der Urkirche genug Herausforderndes haben und ihr als eine schwärmerische Chimäre erscheinen. Haben wir so mit unserem ersten Satze nach dieser Seite hin angestoßen, so müssen wir gewärtig sein, mit unserm zweiten Satze, mit der Behauptung einer wesentlichen Umgestaltung der Kirche, eines schneidenden Contrastes zwischen der jetzigen Zeit und dem Urzustand, nach einer andern, weit mehr Achtung gebietenden Seite hin Anstoß zu geben. Denn dieß ist es, was nur zu sehr dem

Christlichen Denken befremdend vorkommen wird. Wenn ich sage: einst war die sichtbare Kirche im vollsten Sinne die wahre Kirche, aber sie ist es nicht mehr, so spreche ich damit etwas aus, was dem größten Theil der Christen nicht nur befremdend, sondern des Christenthums unwürdig, ja wie eine frevelhafte Anklage gegen seinen Stifter erscheint. Diesen Eindruck macht zuvörderst jede Behauptung einer Verirrung oder Fehlbareit der Kirche, unter welcher Modification sie auch ausgesprochen werden mag, auf das streng katholische Gemüth. Aber ich fürchte, daß nicht allein die katholische Denkungsart in die von mir aufgestellte Ansicht sich nicht wird finden können; sehen wir genauer zu, so nehmen wir wahr, daß sie selbst für die protestantischen Anschauungsweise etwas widerstrebendes haben wird. Denn es wird auch im Sinne der Protestanten gesprochen sein, wenn wir jetzt gegen uns selbst das Dilemma aufstellen: entweder ist es nie so gewesen, daß die sichtbare Kirche auch die wahre war; oder wenn es je so sein konnte, wenn es je so gewesen ist, so sollte, so müßte es auch jetzt noch so sein. Die Frage, welche sich gegen uns erhebt, ist also diese: wie konnte es, wenn der Anfang der Kirche ein so herrlicher war, wie durfte es dahin kommen, daß ihr späterer Verlauf ein so trauriger und gegen die ersten Erwartungen so contrastirender wurde? Denn es scheint, daß wir, nachdem wir eine Art paradiesischen Zustand als Anfangspunkt der Kirchengeschichte gesetzt haben, um nun von diesem Anheben zum spätern Verlaufe zu kommen, nichts geringeres als die Katastrophe eines zweiten Sündenfalles anzunehmen genöthigt sind. Aber eine so auffallende und befremdende Annahme, wie es diese unfehlbar sein müßte, legt uns die unerläßliche Pflicht auf, uns über die Denkbarkeit der göttlichen Zulassung des hiebei vorausgesetzten Ereignisses zu erklären.

Dies ist es, was wir in der heutigen Stunde zu versuchen haben. Und wir thun es, indem wir mit einer Vorerinnerung beginnen, bei welcher wir auf dieselbe Auffassung unserer Ansicht

vorläufig eingehen, welche ihr sicher bei manchen ihrer Gegner zu Theil werden wird. Gesezt die Wirklichkeit nöthigte uns, — ob dem so ist, werden wir noch untersuchen, — zur Annahme eines zweiten Sündenfalles, um Anfang und Verlauf der Kirchengeschichte mit einander zu reimen, so könnten wir uns entschließen, ja gendthigt sehen, dieß eben als gegebene Thatsache anzunehmen, auch ohne daß wir eine genügende Erklärung für dieselbe vorzubringen, oder eine alle Einwürfe lösende Theodicee zu geben vermöchten. Wir würden uns hiebei in keiner schlimmeren Lage befinden, als diejenige, in welcher sich der christliche Denker dem gegenüber fühlt, der von ihm eine befriedigende Theodicee wegen des ersten Sündenfalles und des Ursprungs des Bösen fordert. Es gehört zum christlichen Glauben, das Factum des Bösen anzuerkennen und dabei unerschütterlich festzuhalten, daß falls auch menschliche Speculation es nicht genügend darzutun vermöchte, Gott dennoch der allmächtige, dennoch der allwissende und dennoch der heilige und gütige blieb, auch indem er die Möglichkeit des Bösen durch seine Schöpfung setzte und ihre Verwirklichung gestattete. Der christliche Glaube hat hier das Recht, auf den Schluß des großen, die Aeonen umfassenden Drama der Weltgeschichte zu verweisen und zu erwarten, daß das Ende der Wege Gottes die vollkommene Rechtfertigung ihres dunkeln Anfangs vor dem Gewissen aller sein werde. Dasselbe ist es nun, was auch wir in unserm Falle in Anspruch nehmen könnten. Auch wir könnten uns gendthigt erklären die Thatsache anzuerkennen, und innerlich gehalten, am Ursprung des Christenthums und der göttlichen Stiftung der Kirche dennoch nicht irre zu werden, auch wir hätten und haben ein Recht auf das Ende der Weltgeschichte und auf jene Verheißungen zu verweisen, welche den Sieg und die Verherrlichung der Kirche *) und hiemit die

*) Nicht weniger als alle messianischen und eschatologischen Weissagungen der Propheten, sowie die ganze Apokalypse, fordern zu ihrer Erklärung die Annahme eines vollendeten Zustandes der

volle Rechtfertigung der dunkeln Führungen versprechen, in denen sich der Verlauf ihrer Geschichte vor unseren Augen verbirgt.

Allein ehe wir eine vollkommene Parallelistrung der in der Kirche eingetretenen Umänderung mit dem Sündenfall und dem Verlust des Paradieses als richtig zugestehen, müssen wir noch zur nothwendigen Ergänzung derjenigen Darstellung, die wir in der letzten Stunde zu geben hatten, den Zustand der Kirche unserer Zeit von einander damals übergangenen Seite auffassen.

Den Widerspruch zwischen dem anfänglichen und dem jetzigen Zustand der Dinge haben wir ans Licht zu stellen. Und wir müssen dabei beharren, daß das Bild der Urkirche in seiner Integrität nirgends mehr zu finden, daß es weder an der gesammten Christenheit, noch an einer einzelnen ihrer Confessionen zu erkennen ist. Aber mit dieser Behauptung ist die andere nicht ausgeschlossen, deren Ausführung uns jetzt obliegt, daß einzelne Elemente jenes großen, herrlichen Urbildes an den einzelnen Theilen der Kirche sich wiederfinden. Hat jene Wahrheit uns das Herbe fühlbar gemacht, das in keinem ernstern und unbefangenen Urtheil über die Kirche der Gegenwart fehlen kann, haben wir uns die Verhältnisse zu Gemüthe geführt, welche den nach der wahren Kirche Suchenden an allen Confessionen irre machen können, ja wenn sie allein ins Auge gefaßt werden, irre machen müssen, so werden uns jetzt tröstende Wahrheiten entgegentreten, welche das Bittere jener Stimmung in die mildeste Trenil aufzulösen und die schonendste Anerkennung des Wahren und Göttlichen in den verschiedenen Kirchen und Secten nicht nur möglich machen, son-

Kirche in der letzten Zeit, ähnlich dem Zustande ihres Anfangs. Und die Frage kann nur die sein, ob man anzunehmen hat, daß dieser Zustand noch vor der Zukunft des Herrn zur vollen Wahrheit werden soll, oder ob seine Herbeiführung durch die Wiederkehr des Erlösers mitbedingt zu denken ist. Vielleicht durfte hierüber kein voller Aufschluß gegeben werden, damit die Kirche weder in ihrem Streben nach der ursprünglichen Reinheit noch in ihrem Harren auf das Kommen des Herrn ermatte.

dern auch wahrhaft begründen und zur Nothwendigkeit erheben. Denn kann schon das Gefühl einer gemeinsamen Schuld nicht anders als friedfertige Stimmung hervorrufen und zur milden Beurtheilung der Fehler der Nächsten veranlassen, so müssen wir uns hiezu noch vielmehr getrieben fühlen, wenn wir zugleich anzuerkennen haben, daß dem Nächsten Vorzüge und Tugenden geblieben sind, die uns fehlen. Und so ist es hier wirklich in den großen Verhältnissen der Kirche. Ihre einzelnen Theile tragen ungeachtet des gemeinsamen und dann wieder verschiedenartig modificirten Verfales, noch sichtbare Spuren von der über alles erhabenen und schönen Urgestalt der Kirche Christi an sich, und dieser partielle Antheil an den Vorzügen der Urkirche ist in einer Weise vertheilt, daß die eine Kirche an der andern gerade das zu erkennen und hochzuachten hat, was ihr selbst fehlt.

Die Urkirche war in sich einig und in ihrer Einheit univervell oder katholisch. Sie war wirklich die eine allein wahre, außerhalb welcher kein Christenthum zu finden war; wer sich von ihr losriß, konnte dieß nicht thun, er hatte sich denn zuvor von Christo losgerissen. Diese Idee der Einheit und Catholicität, die wir im neuen Testament begründet finden müssen, diese Vorstellung von der Kirche, die in ihrer großartigen Einheit das Licht der Welt ist und der Stadt auf dem Berge gleich, die nicht verborgen sein kann, — wo wäre sie hin, wenn nur noch der Protestantismus und die von ihm gestaltete Kirche existirte? Hat diese Idee, wie ich nicht anders glauben kann, einen Werth und zwar einen unendlichen Werth für die Zukunft, so verdanken wir der römisch-katholischen Kirche, welche diese Idee in den Gemüthern vieler Millionen erhalten hat, etwas nicht geringes. Sie hat diese Idee freilich nur dadurch erhalten, daß sie selbst diese all-einige Kirche im vollsten Sinne zu sein behauptet, allein mag hierin eine große Unwahrheit liegen, auf andere Weise hätte sich unter dem Verfall der Zeiten diese Idee überhaupt nicht erhalten, als gestützt auf eine große perennirende und imposante

Thatsache, wie die Existenz der römischen Kirche. Freilich können wir ihr weder die Katholicität, noch die Einheit im absolut wahren Sinne zugestehen; die Katholicität nicht, weil es nun einmal dahin gekommen ist, daß man allerdings in Christo und außerhalb dieser Kirche sein kann, die Einheit nicht, weil diese nicht mehr in voller Eigentlichkeit die Einheit des lebendigen, geisterfüllten und unmittelbar vom Geist geschaffenen Organismus der Urzeit, sondern eine traditionelle, gesetzliche, in politischen Formationen starr und spröde gewordene Einheit ist. Diejenige Schilderung, welche Paulus von der Einheit der Kirche gibt, findet in der römischen Kirche nicht mehr ihre volle und wahre Anwendung, schon deswegen nicht, weil sie nicht eine Einheit in Heiligkeit und göttlichem Leben ist. In die Versuche, diese Einheit ihr zu vindiciren, führen zu offenbaren Verdrehungen der apostolischen Worte. Denn eine solche ist es doch, wenn des Paulus Ausdruck: „ein Leib und ein Geist“, der offenbar die reale Anwesenheit dieses einen heiligen Geistes in allen Gliedern der Kirche behauptet, im römischen Katechismus so gedeutet wird, daß gerade hiemit Paulus habe lehren wollen, wie die Kirche in ihrem Schooße Gute und Böse umfasse. *)

Allein so hoch wir auch dieses Unwahrwerden der Einheit und Katholicität der römischen Kirche anschlagen, so hoch wir auch ihre übrigen Mängel berechnen mögen, so müssen wir doch das Geständniß ablegen, daß ihre geschichtliche Größe, wie sie namentlich im Mittelalter dastand, wie sie jetzt wieder, durch den contrastirenden Vergleich mit den protestantischen Zuständen, so Vielen einleuchtet, jene Uebertragung der Prädicate der Einheit und Allgemeinheit von der Urkirche auf sie zu einem bei vielen

*) Catech. Roman. P. I, C. X. quaest. 6.: Bonos igitur et improbos ecclesia complectitur, quomodum et divinae literae et sanctorum virorum scripta testantur. In quam sententiam scriptum est illud Apostoli: „unum corpus et unus spiritus.“

Tausenden wenigstens sehr verzeihlichen Irrthume macht. Inwiefern diese Einheit auf Kosten der Reinheit der Lehre durchgesetzt worden ist, wird in unserem speciellen Theile einer weiteren Prüfung zu unterwerfen sein. Dieß aber können wir hier vorläufig sagen, daß die Bewahrung des wesentlichen apostolischen Fundaments der Lehre in der katholischen Kirche nur von der Consequenzmacherei der Unbilligkeit geläugnet werden kann; hiemit aber müssen wir die ebenfalls später erst zu begründende Behauptung verbinden, daß, namentlich wenn das kirchliche Leben als Ausdruck der Lehre betrachtet werden darf, die katholische Kirche auf jenes Fundament unendlich viel Unwahres gebaut und zu dem Wahren hinzugebichtet und dadurch das Wahre selbst vielfach unwirksam gemacht hat.

Von diesen menschlichen Zuthaten in kirchlicher Lehre und Sitte wollte der Protestantismus die Kirche befreien. Reine Lehre und Reinheit der kirchlichen Gebräuche herzustellen, war ihm das Höchste, ja das Einzige, worauf sein Streben gieng.

Dieses Streben, welches sich in seiner Verzweigung theils mehr auf die Lehre, theils mehr auf das Leben warf, hat er auf Kosten der kirchlichen Einheit durchgeführt, wie der Katholicismus die Einheit auf Kosten der Reinheit in Lehre und Leben durchsetzte. Und wo der Protestantismus im Dogma oder im kirchlichen Zustand seiner anfänglichen Richtung treu geblieben ist, hat er im Einzelnen außerordentlich große Vorzüge erzielt. Wo er in wahrer Kraft und Wirkung steht, hat er namentlich in einzelnen Gemeinden, wie in den waldensischen und in der Brüdergemeinde eine Einfachheit des Glaubens und Reinheit der Sitte erzielt, welche jeden vorurtheilsfreien Beobachter wirklich an die Urzeit der Kirche erinnern muß.

Besonders in neuerer Zeit hat der Protestantismus, namentlich in den Ländern, wo seine Tendenz nicht wie in Deutschland vorzugsweise auf die Theorie, sondern mehr auf die Praxis gerichtet ist und wo er zu seiner praktischen Gestaltung größere

Freiheit besitzt als bei uns, immer neue Secten hervorgerufen, bei welchen es auf eine Herstellung vollkommener Kirchenzucht abgesehen war. Und wir müssen gestehen, daß solche Secten den großen Kirchen wie Zeugnisse einer in diesen verkannten Wahrheit gegenüberstehen, indem sie ebenfalls eine an diesen nicht zu erkennende Seite der Urkirche zu realisiren suchen. Freilich wird ihnen diese Realisirung so lange misslingen und ihre Kirchenzucht immer wieder harte Gesezlichkeit und Heuchelei in ihrem Gefolge mit sich bringen, als ihnen die in der ersten Christenheit für die Reinheit der Kirche dienenden Geistesgaben fehlen.

Daß fast gänzliche Erlöschen dieser mannigfaltigen und einst über die ganze Gemeinde vertheilten Gaben, welche man gewöhnlich die wunderbaren und außerordentlichen nennt, und die in den großen Kirchen, namentlich der protestantischen *) herrschende Meinung, daß sie erloschen und auf immer beseitigt sein sollen, ist endlich eine Abirrung von dem apostolischen Zustande, welche auch jenen Secten eine gewisse Berechtigung sichert, die es auf die Wiederhervorrufung dieser Charismen abgesehen haben. **) Mögen auch solche Versuche, die meist mit ächten Anfängen beginnen, fast jedesmal mit schwärmerischen Ausartungen geendigt haben, so liegt der Grund dieser Ausartung vorzüglich in dem

*) Die katholische Kirche hält durch ihre Theis von der Fortbauer der Wunder, wie fast in allem was sie von der Kirche aussagt, eine traditionelle Wahrheit fest und hat wenigstens darin Recht, daß es so sein sollte. Eine andere Frage freilich ist es, ob nun die Wunder, auf welche sie uns verweist, wirklich einen apostolischen Charakter haben. Auch die Gerechtigkeit müssen wir der katholischen Kirche widerfahren lassen, daß sie mystische Erscheinungen in ihrer Mitte mit einer viel größeren Anerkennung, Schonung und Weisheit zu behandeln pflegt, als es bisher in der protestantischen, namentlich in der altprotestantischen Kirche der Fall war.

**) Ich kann die Beurtheilung, welche Darby und seine Anhänger in der evangelischen Kirchenzeitung, Jahrgang 1844 gefunden haben, nicht für ganz gerecht halten. Es könnte eine Zeit kommen, in der man auf diese und ähnlich denkende Männer als auf testes veritatis zurückschauen wird.

Gesamtzustand der Kirche, denn nur wenn dieser ein wahrhaft geordneter und geheiligter wäre, könnte eine so zarte und hohe Wirkung des Geistes, bei welcher der Mißbrauch so unendlich nahe liegt, sich unverletzt, ungestört und wahrhaft heilbringend entfalten. Diejenigen aber, welche die Anwesenheit solcher Wirkungen postuliren, sprechen mit dieser Forderung eine im Urzustande der Kirche begründete Wahrheit aus, die sich, wie mehrere Zeichen der Zeit ahnen lassen, immer mächtiger Bahn brechen wird.

Dies alles führen wir aber hier nur an, um zu erinnern, wie das Urbild der anfänglichen Kirche zwar in seiner Integrität nirgends mehr vorhanden, aber in seinen einzelnen Zügen an den verschiedenen Abtheilungen der Kirche wieder zu erkennen ist. Wie diese relative Wahrheit namentlich zwischen der katholischen und protestantischen Kirche vertheilt ist, wird sich uns später in ausführlicherer Exposition zeigen müssen; für diesen Augenblick genügt es, daran zu erinnern, welch' ein Reichthum von Kräften der Urzeit auch in der gespaltenen Kirche noch verborgen liegt, und wie mannigfaltige heilsame Erfolge die vertheilte Wahrheit immer noch hervorzubringen vermag; wenn auch die Fähigkeit zu der vollen und ganzen Wirkung auf die Menschheit nicht mehr vorhanden ist, welche die Urkirche in ihrer außerordentlichen Geistesfülle und Einigkeit besaß. Denn so sehr auch die Eigenthümlichkeiten der getrennten Confessionen zu einander in einem ergänzenden Verhältniß stehen, so ergibt sich doch aus ihrer Zusammenfügung nie das volle und ganze Bild der Urkirche, weil eben der für die wahre Kirche wesentliche Charakterzug der Einheit und das einigende Band der Liebe fehlt *).

Allein ich weiß es wohl, daß diese Milderung des vorher aufgestellten Contrastes zwischen Urdee und jetziger Wirklichkeit nicht im Stande ist, die Forderungen zu befriedigen, welche vom Standpunkt des Katholicismus aus erhoben werden. Denn

*) Coloff. 3. 14 ἐπὶ πάντων διὰ τοῦτοις (ἐνδύσασθε) τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

immer bleibt es dabei, daß wir die katholische Kirche von dem Geständniß, „alle haben gesündigt und sind irre gegangen,“ nicht anschließen können. — Aber jede Annahme eines Irrthums der Kirche als solcher, in ihren eigentlichen Repräsentanten und Organen, scheint dem Katholiken nicht nur eine Verwegenheit, sondern geradezu eine indirecte Blasphemie gegen die Stiftung der Kirche, die er sich nun einmal nicht anders denken kann, als so, daß mit ihr auch die Unfehlbarkeit, oder wie Neuere sich ausdrücken, die „Unverirrlichkeit“ der Kirche gesetzt sei. Sie wäre sonst nicht auf den Felsen gegründet, und die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen, müßte falsch sein. Für das, was der Katholik in dieser speciellen Verheißung gegründet glaubt, hat er überdies den Schluß bereit, der a priori in folgender Weise geführt wird. Hat Gott überhaupt eine zum Heil der Menschen bestimmte Offenbarung gegeben, so kann er sie nicht anders als in der Weise gegeben haben, daß auch die Erreichung ihres Zweckes gesichert, daß also für ihre reine Vermittlung an das ganze Menschengeschlecht und für ihre unverfälschte Erhaltung bis auf die spätesten Zeiten gesorgt war. Denn war sie dem gewöhnlichen Schicksal menschlicher Lehren und Institutionen anheimgegeben, so mußte es dahin kommen, daß sie ihre ursprüngliche Reinheit verlor und den spätern Geschlechtern nicht mehr die heilbringende Wirkung gewährte, die sie ihnen gewähren sollte. Eine solche Erhaltung der einmal gegebenen Wahrheit konnte aber nicht durch ein Buch — das mannigfaltiger Auslegung fähig ist und nicht für sich selbst reden kann — gesichert werden, sondern nur durch eine lebendige Institution, durch eine mit Unfehlbarkeit ausgerüstete Kirche. So scheint dem Katholiken mit dem göttlichen Ursprung des Christenthums auch die Unfehlbarkeit der Kirche nothwendig gesetzt zu sein, und mag er, wie es unzählige Katholiken namentlich vor der Reformation gethan haben, noch so viele Mängel am Zustande der Kirche zusehen und beklagen, einen Irrthum der Kirche als solcher,

D. Zierck's Vorlesungen.

b. h. ihrer legitimen Repräsentanten in den Momenten, wo sie als Repräsentanten handeln, kann er nimmermehr zugeben. Von der Menschwerdung Christi ist dem Katholiken die sichtbare, von Menschen repräsentirte und in dieser Repräsentation auf immer unfehlbare Kirche unzertrennlich.

Ich habe hiemit einen Gedanken ausgesprochen, meine Herren, den das katholische Bewußtsein als eines seiner höchsten, klarsten und gewissesten Axiome festhält. Dieser Zusammenhang zwischen dem göttlichen Ursprung des Christenthums und der Unfehlbarkeit der Kirche ist dem Katholiken etwas so einleuchtendes und unmittelbar gewisses, wie nicht leicht ein anderer Satz, und wir werden es nicht auffallend finden, wenn Röhl er in seinen Expositionen über die Kirche *) vor allem auf diesem Satze faßt; wenn er meint, den Reformatoren müsse nie klar geworden sein, was eigentlich mit der Menschwerdung Christi gesagt sei und aus ihr folge. Denn, so ist Röhl er hier zu verstehen, da Christus nicht als Geist erschienen sei und gewirkt habe, könne auch die weitere Fortsetzung seiner Wirksamkeit nicht einem ungebundenen, nur im Geiste des Einzelnen vernehmbaren Walten des Geistes überlassen, sie müsse vielmehr einer historischen, sichtbaren Succession von Menschen, sie müsse der Hierarchie seiner Kirche übertragen sein. Und wie viele von denen, welche der Wirren und Zerrissenheit des Protestantismus müde in die katholische Kirche flüchten, werden im Grunde nur durch diese ihnen so einfach und schlagend scheinende Erwägung bestimmt, mit dem göttlichen Ursprung des Christenthums müsse nothwendig eine göttliche Institution der Kirche als unfehlbarer Bewahrerin des himmlischen Gutes zusammengedacht werden; und ich wenigstens muß bekennen, daß ich denjenigen, auf welchen eine solche Reflexion gar keinen Eindruck macht, nicht zu verstehen vermag **). Und nun

*) Röhl er, Symbolik, 6. Aufl. S. 332. S. 421 ff.

**) Umgekehrt liegt es nun auch in der katholischen Denkweise, daß man voraussetzt, wer einmal an der historischen sichtbaren Kirche

scheint es, als wenn die von mir aufgestellte Ansicht über das innere Geschick der Kirche jenem Gedanken noch entschiedener widerspräche, und somit ein noch größeres und befremdenderes Räthsel aufstellte, als die gewöhnliche protestantische Ansicht von der Fehlbarkeit und Unwahrheit der sichtbaren Kirche, die man gleich von ihrem ersten Anfang an zu datiren pflegt. Allein es scheint nur so, und wenige Erörterungen werden genügen, unserer Ansicht das Wahre, was in jenem Syllogismus enthalten ist, anzueignen, und das Irrige, was sich dort dem Wahren beigemischt hat, abzusondern.

Jene ganze Beweisführung, durch welche der Katholik sich so überzeugt fühlt, ist im Grunde eine apriorische Construction geschichtlicher Thatsachen aus einer göttlichen Nothwendigkeit, die man als solche zu erkennen glaubt. Allein es ist leicht einzusehen, daß, wo es sich um die Behauptung und das Verständniß höherer göttlicher Fügungen in der Geschichte handelt, nichts mislicher ist, als eine apriorische Beweisführung. Die Geschichte, und auch die Geschichte der Kirche und ihrer Ausartung, ist nun einmal etwas gegebenes, das nicht nach von vornherein feststehenden Ansichten gestaltet werden darf, sondern hingenommen werden muß, wie es sich gibt. Bleibt ein Dunkel, ein Widerspruch gegen diejenigen Gedanken zurück, welche uns die frömmsten und gewissensten scheinen, so haben wir diesen Widerspruch nicht abzulugnen,

irre geworden sei, müsse dann auch an dem göttlichen Ursprung des Christenthums selbst irre werden, die historische und positive Wahrheit der Kirche habe für einen solchen ihren Halt verloren, und ihm bleibe zuletzt nichts mehr übrig, als Deismus oder Atheismus. Dieser Gedankengang liegt dem Worte von Fénelon zu Grunde: *Ou catholique ou déiste*. Vgl. auch Mähler, Symbolik, 6. Aufl. S. 342: „Ist die Kirche die Christum ver-
 „stehende Auctorität nicht, so löst sich alles wieder in Dunkelheit,
 „Unsicherheit, Zweifel, Verzerrung, in Un- und Aberglauben
 „auf; die Offenbarung ist wie Keins, verfehlt ihren
 „eigenen Zweck und muß sofort selbst in Frage ge-
 „stellt und zuletzt gelugnet werden.“

sondern als solchen anzuerkennen und das Dunkel der göttlichen Führung zu ehren. Am wenigsten berechtigt uns die heilige Schrift, auf solche Weise, von bestimmten Voraussetzungen ausgehend, die Knoten der Geschichte zu zerhauen. Diejenigen Aufschlüsse über die Geschichte, welche sie uns darbietet, liegen auf dem Gebiete der Analogie. Als die große Analogie zur Geschichte der Kirche Christi ist uns aber die Geschichte Israels, des Volkes Gottes, gegeben. Auch dem alttestamentlichen Volke Gottes war bei seiner Ermählung und der Gründung seines Gottesstaates eine göttliche und unfehlbare Offenbarung durch Moses gegeben worden. Ganze Jahrhunderte hindurch trat zu dieser Offenbarung bestätigend und neue Erkenntnisse eröffnungend das Wort unfehlbarer Propheten hinzu und ihre das Volk reinigende Thätigkeit. Allein es kam auch eine Zeit, in welcher das Wort der Propheten verstummte und viele Menschenalter hindurch eine rein menschliche, nicht inspirirte Schriftgelehrsamkeit das Amt der Bewahrung, Auslegung und Anwendung des Gesetzes zu üben hatte. Die Tradition der Gesetzeslehrer auf Moses Stuhl hatte weder die Verheißung der Irrthumsfreiheit, noch hat sie sich factisch von schweren Abirrungen vom ächten Sinne der Offenbarung frei zu halten vermocht, von Verirrungen, wie diejenigen, welche Christus in der Bergpredigt gerügt hat. Hier und außerdem hat Christus nicht nur den Wandel, sondern auch geradezu die Lehre der Repräsentanten der alttestamentlichen Kirche getadelt, deren äußerliche Legitimität er selbst, sowie nachher Paulus anerkennt. Und nach diesen Stellen muß jenes andere Wort: „alles, was sie euch sagen, das thut, aber nach ihren Werken sollet ihr nicht thun“ (Matth. 23, 3.) ausgelegt werden. Es ist unmöglich, daß Christus hier ihren Sagenungen, welche zu zerstören er gekommen war, Unfehlbarkeit beilege.

Die traditionelle Lehre der Schriftgelehrten ist so ziemlich in dem Geiste und der Gestalt, welche sie bereits zu Christi Zeit hatte, später in der Mishnah niedergeschrieben worden. Nun

aber sei es fern von uns, zu behaupten, daß die griechische oder die römische Kirche vermöge der spätern Satzungen, welche sich in der einen und andern dem Urchristenthum angefügt haben, jemals weiter vom Sinne des neuen Testaments abgewichen sei, als die Mischnah vom Sinne des mosaischen Gesetzes. Aber eben so wenig können wir ein analoges Verhältniß zwischen jener vorchristlichen Entwicklung, die nach dem Erdstöße der Prophetie eintrat, und derjenigen Entwicklung, welche in der christlichen Kirche nach dem Zurücktreten der ersten schöpferischen Wirkungen des Geistes anhebt, verkennen.

Allein man wird hier entgegenen: die neutestamentliche Kirche habe eine bestimmte Verheißung der Unbesiegbarkeit und Unvergänglichkeit, welche die alttestamentliche nicht hatte, und auf diese Verheißung Christi, welche jene apriorischen Schlüsse bestätige, unsere Analogien dagegen widerlege, stütze sich das Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Kirche. Was nun diese Zusage Christi, und sie ist vorzugsweise die auf Petrus bezügliche, betrifft, so komme es mir nie in den Sinn, an ihrer Untrüglichkeit und ewigen Wahrheit den leisesten Zweifel zu hegen. Ebenso werden wir wohl thun, alle Auslegungskünste zu unterlassen, deren sich in mannigfachem Wechsel der Protestantismus bei dieser Stelle, wahrlich nicht zu seiner Ehre bedient hat*), indem man gegen den offenbaren Inhalt der Evangelien und der Apostelgeschichte selbst die ausgezeichnete Stellung des Petrus unter den Aposteln verkannte. Der Fels, auf welchen Christus seine Kirche gründet, ist derjenige, den er so eben Fels genannt hat, und das Demonstrativum kann ebensowenig eine den Glauben und das Bekennt-

*) Wie jener seltsame Einfall, Christus habe zuerst an Simon sich wendend gesagt: Du bist Petrus, dann auf sich selbst zurückwendend: und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde gründen. Ein ähnliches Kunststück, wie dasjenige, welches Karlsbad bei der Erklärung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls in Anwendung brachte.

niß des Petrus von seiner Person isolirende Kraft haben, als man berechtigt ist, die Verheißung auf die Person des Petrus abgesehen von seinem Glauben zu beziehen.

Petrus, der glaubende und bekennende, ist es, auf welchen Christus seine Gemeinde gründen will; hiebei aber muß Petrus in demselben Verhältniß zur Gemeinde gedacht werden, wie dasjenige, auf welches wir früher die analogen Worte des Paulus bezogen haben: von dem Grunde der Apostel und Propheten, auf welchem die Gemeinde als ein heiliger Tempel sich erhebt. Ephes. 2, 20. *). Die persönliche Anwesenheit und die lebendige Thätigkeit des Petrus ist es, der, verglichen mit der Wirksamkeit der andern Apostel, der eigentlich begründende Antheil an der Stiftung der Kirche zugeschrieben wird, wie es bei Paulus die in Mitte der Gemeinde anwesenden und thätigen Apostel und Propheten sind, welche den Grund der Kirche bilden. Von diesen Aposteln und Propheten sind aber die Bischöfe oder Hirten der Gemeinde hinsichtlich ihrer Gaben und ihrer Stellung charakteristisch unterschieden. Ein Apostel ist wohl auch Bischof, und zwar in einem sehr hohen Sinne, aber Bischöfe sind deswegen noch nicht Apostel. Ein Uebergehen der ganzen Geistesmacht der Apostel nach ihrem Tode auf die Bischöfe ist nun einmal im ganzen neuen Testament nirgends ausgesagt oder auch nur angedeutet. Die Apostel behalten ihre ausschließliche Stellung und unmittelbaren Prerogativen, und so ist auch an der jetzt zu betrachtenden Stelle von einem Vererben oder Uebergehen der Gewalt des Petrus auf irgend welchen Nachfolger mit keinem Worte die Rede. Und dieß muß auch der Katholik, der sich gewöhnt hat, den römischen Bischof als Nachfolger des Petrus und als den Erben seiner Macht zu denken, zugestehen, daß von einer Uebertragung der gleichen Macht an

*) Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß in den Worten des Paulus Ephes. 2, 20. eine Reminiscenz der Worte Christi Matth. 16, 16. und eine Zurückbeziehung auf dieselben anzunehmen ist.

eine bestimmte Reihe von Nachfolgern des Petrus weder hier noch sonst (etwa Luc. 22, 32,) im neuen Testamente etwas steht. Auch war die Anerkennung, daß dem Petrus hier etwas ganz ausschließliches und an seinen Nachfolger mittheilbares zuerkannt werde, in der alten Kirche klar genug. Es geht dieß unter anderm aus der Art hervor, wie Firmilianus von Neocæsarea in Cappadocien die Ansprüche des römischen Bischofs Stephanus zurückweist, als dieser mit seiner Autorität und der Tradition seiner Kirche die Tradition der übrigen Kirche niederschlagen wollte; er wolle, dieß wirft ihm Firmilian vor, statt des einen Felsen, auf den Christus seine Kirche gegründet, viele Felsen einführen, indem er nämlich jedem Nachfolger des Petrus die gleiche Stellung, wie sie dem Apostel selbst zukam, anzueignen beabsichtige *).

Allein die Worte, auf welche sich die Zuversicht des Katholiken stützt, sind noch übrig: „auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.“ Hier ist, so scheint es, immer noch die Unbesiegbarkeit der Kirche und mittelbar wenigstens ihre Untrüglichkeit ausgesprochen.

Wir sind sehr daran gewöhnt, bei diesen Worten Christi an den Kampf der Kirche mit den Mächten der Finsterniß zu denken, und zwar nicht nur sofern sie dieselbe von außen bestürmen, sondern auch sofern sie in ihrem Innern als Irrlehre, Verführung und Abfall sich geltend machen wollen. Dieß ist auch die Erklärung, von welcher die katholische traditionelle Ansicht ausgeht. Jedoch genau aufgefaßt weisen die Worte *πύλαι ᾗδου*

*) Firmilianus, im 25ten unter den Cyprianischen Briefen: *Atque ego in hac parte justo indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de Episcopatus sui jure gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat.*

nicht auf die mit Verfolgung und Verführung ankämpfende Macht des Satans und der Dämonen. Der Hades ist nicht der Sitz des Fürsten der Finsterniß, sondern er ist hier wie immer das Reich der Todten, und die Pforten des Hades bezeichnen wie im classischen Sprachgebrauch und wie im alten Testament die *schaaré hascheól* nichts anders als die Macht des Todes. Was also Christus seiner Gemeinde verspricht, ist allerdings die Unvertilglichkeit, die *ἀφθαρσία*, welche er ihr nach Ignatius *) mitgetheilt hat, allein diese Unvertilglichkeit erstreckt sich nur darauf, daß die Zahl seiner Gläubigen nie von der Erde völlig verschwinden soll. Allerdings liegt auch hierin die Rücksicht auf die ankämpfende Macht der Feinde, aber über die Art und Form des unvertilglichen Bestehens der wahren Kirche ist hier so wenig etwas gesagt, als in der ganz entsprechenden Stelle, in welcher Christus zusichert, daß unter dem größten Abfall noch Auserwählte übrig bleiben werden, deren Verführung Gott nicht zulassen, sondern eher das Herbeikommen des großen Tages ihrer Erldung beschleunigen wird. (Matth. 24, 22.) Hier wie dort ist von einer Unfehlbarkeit der Kirche, die an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Successionsreihe gebunden wäre, nicht im entferntesten die Rede. Ebenfowenig findet sich dieß, worauf es eigentlich ankommt, in den andern analogen Verheißungen und Vollmachten, welche den Aposteln gegeben werden, ausgesprochen (Matth. 28, 20. Joh. 20, 21.). Die Geschichte zeigt

*) Ignatius epist. ad Ephesios c. 17: *διὰ τοῦτο μόνον κλάβη ἐνὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνίγῃ τῆ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν*. Dieselbe Wahrheit ist es, welche die Augsb. burgische Confession mit den Worten anerkennt: *quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit*. Diese unsterbliche Kirche Christi auf Erden ist aber, so weit sie sich auch verzweigen mag, ausgegangen von der Muttergemeinde zu Jerusalem und vermöge des historischen Zusammenhangs, in welchem sie mit dieser steht, welche durch Petrus gegründet und geleitet wurde, ist auch sie auf Petrus gegründet.

und, wie es kam, daß man nach dem Hingang der Apostel mehr und mehr die Gesamtheit der Bischöfe mit dem von Rom an ihrer Spitze den Aposteln substituirt und auf sie jene Zusagen ausdehnte. Allein eine exegetische Berechtigung hatte diese Ausdehnung und Uebertragung nicht, und sie war, weit entfernt, auf Offenbarung oder göttlichem Recht zu beruhen, nur ein in seiner historischen Bedeutung und seinen Consequenzen unermesslich großartiger Nothbehelf. Allein mögen auch die Zusagen des Herrn nicht alles enthalten, was der Katholik in ihnen findet, immerhin bleibt mindestens die Probabilität, die jener katholische Grundgedanke an sich hat, zurück, und sie erfordert eine noch weiter eingehende Erörterung.

Neunte Vorlesung.

Meine Herren! Sollte Christus eine Kirche auf Erden gestiftet und sie dann bei seinem Hingang zum Vater dem gewöhnlichen Schicksal menschlicher Dinge anheimgegeben, der Möglichkeit eines Irrthums, und zwar eines das Heil ihrer Mitglieder gefährdenden Irrthums überlassen haben, da er doch allein um das Heil der Menschen zu erwerben und zu sichern erschienen war? — dieß ist die Frage, deren weitere Erörterung uns in der heutigen Stunde noch obliegt.

Wir haben gesehen, wie nahe es liegt, diese Frage im Sinne der katholischen Kirche zu beantworten, und den Syllogismus erwähnt, welchen wir zu den Grundlagen ihres ganzen Systems zu rechnen haben. „Wer den Zweck will, will auch die Mittel. Wenn Gott bei seiner Offenbarung das Heil der Menschheit als Zweck gewollt hat, so muß er auch die Mittel dazu, und zwar das große einzig denkbare Mittel, die Existenz einer unfehlbaren Kirche gewollt haben.“

Analysiren wir nun diese Argumentation, um uns klar darüber zu machen, was an ihr probekaltig ist und was nicht, so muß uns zuvörderst eine höchst auffallende Trennung der theoretischen und praktischen Verirrungen bemerklich werden, welche bei dieser ganzen Beweisführung vorausgesetzt werden muß, wenn sie anders auf die Wirklichkeit anwendbar sein soll. Wenn Christus seinen Jüngern, oder — man hat das Recht, dem Gedanken diese Ausdehnung zu geben, — seiner Kirche gesagt hat: „Ihr

„Seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt; die Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben;“ so sagen wir mit Fug und Recht: diese Bestimmung erfüllt die Kirche nicht durch die Bewahrung der reinen Lehre allein, abgesehen von dem Verhältniß, in welchem zu dieser Lehre das Leben ihrer Glieder steht, sondern nur in der Einheit von Lehre und Leben, nur wenn ihre ganze Existenz ihrer Idee entspricht, ist sie das Licht der Welt und das Heil der Völker im wahren und eminenten Sinne.

Nun gestehen die Katholiken, durch die Geschichte und den offenkundigen Thatbestand genöthigt, daß das Leben derjenigen Repräsentanten der Kirche, auf welchen nach ihrer Meinung die Verheißung der Unfehlbarkeit ruht, oft einen scharfen Gegensatz gegen die Lehre Christi gebildet und ein auf die ganzen Völker verderblich wirkendes Mergerniß gegeben hat. Es ist kein geringes Zugeständniß, welches M ö h l e r im Namen der Katholiken gemacht hat, wenn er in seiner Symbolik sagt: „Unstreitig ließen es auch oft genug Priester, Bischöfe und Päpste, gewissenlos und unverantwortlich, selbst dort fehlen, wo es nur von ihnen abhing, ein schöneres Leben zu begründen; oder sie löschten gar noch den glimmenden Docht durch ärgerliches Streben und Leben aus, welchen sie anfachen sollten: die Hölle hat sie verschlungen“ *).

Dieserjenigen Häupter der Kirche nun, von denen dieses gilt, haben sicher durch ihr Leben alles mögliche gethan, um den wahren Zweck der Offenbarung Gottes an die Menschheit zu vereiteln. Und dennoch ruhte auch auf ihnen die Verheißung der Unfehlbarkeit in allem dem, was sie ex cathedra über Dogma und Sitte entscheiden würden. Ohne diese Unfehlbarkeit, so behauptet man, würde die Kirche ihre Bestimmung an der Menschheit nicht erfüllen; von dem Widerspruch des Lebens gegen die Lehre hingegen scheint man eine solche Vereitelung ihrer Bestimmung nicht

*) Symbolik, 6 Aufl. S. 252.

zu befürchten, oder vielmehr, weil auf dieser Seite die Thatfachen zu deutlich sprechen, so zieht man sich mit der „Unverirrtlichkeit“ der Kirche ganz auf das theoretische Gebiet zurück, wo freilich die Nachweisung des Irrthums nie so evident wird geführt werden können, als da, wo es sich um die Erfüllung der einfachsten und größten Gebote des Sittengesetzes handelt.

Indem man aber der Unfehlbarkeit diese Einschränkung gibt und der perennirenden und unverrückten Einwirkung Christi und seines Geistes nur das Gebiet der Doctrin anweist, wird Christus selbst, nach dem richtigen Ausdruck von Nitzsch, zertrennt in einen, der da heiligt, und in einen, der da erleuchtet. Für diese Isolirung aber der Erleuchtung von der Heiligung, für diese Behauptung, daß der Geist der Wahrheit auch in unheiligen Seelen Wohnung mache und durch die Auflegung unreiner Hände mitgetheilt und vererbt werde, wird die Weissagung der heiligen Schrift, mag man auf ihren Wortlaut sehen oder auf ihren Geist, schwer zu gewinnen sein.

Man könnte sich hier vielleicht auf das Beispiel des Hohenpriesters Kajaphas beziehen wollen, der, ohne es zu wissen, bedeutungsvolle Worte über die Nothwendigkeit des Todes Jesu zur Rettung des Volkes sprach. „Solches sagte er nicht von sich selbst, sondern weil er jenes Jahres Hohenpriester war, weissagte er, denn Jesus sollte sterben für das Volk.“ (Joh. 11, 49—52.) Hier scheint die alttestamentliche Analogie gegeben zu sein. Auf dem legitimen Hohenpriester ruhte, mochte auch seine persönliche Gesinnung noch so gottwidrig sein, der Geist Gottes, der ihn, selbst wider seinen Willen, wie einst den Bileam, Wahrheit zu sprechen nöthigte.

Allein probekaltig könnte man einen solchen Beweis für die doctrinelle Unfehlbarkeit auch moralisch verwerflicher Päbste nicht nennen. Denn von einem Inwohnen des Geistes, welches die officiellen Entscheidungen des Hohenpriesters und des um ihn versammelten Synedrums geleitet und ihnen Irrthumsfreiheit

gewährleistet hätte, ist weder hier noch sonst irgendwo im entferntesten die Rede. Die officielle Handlung, welche der Hohepriester mit jenen Worten motivirte, war die Verurtheilung des Sohnes Gottes. Die Wahrheit in den Worten des Cajaphas war aber eine von dem Sprechenden nicht beabsichtigte und von den Hörern nicht geahnte, sie lag in der Möglichkeit eines ganz andern Sinnes, den man mit den Worten verbinden konnte, eines ganz verschiedenen von demjenigen, den Cajaphas mit ihnen verband. Das *προφητεύειν*, welches Johannes dem Fürsten des Synedrions zuschreibt, besteht somit in nichts anderem, als darin, daß durch eine höhere, providentielle Leitung sich seine Aeußerung wider seinen Willen in eine Ironie auf seine eigentliche Absicht verwandelt und er zum Gericht über sich und den hohen Rath der Wahrheit Zeugniß geben muß. Eine Parallelistrung dieses einzelnen Falles mit der als Gesetz aufgestellten Untrüglichkeit dogmatischer Aussprüche des Papstes würde sich demnach mit der letzteren nur auf eine sehr gezwungene Weise reimen.

Allein jene Trennung des Theoretischen vom Praktischen, der Erlenkung von der Heiligung ist genauer betrachtet zugleich eine Hervorhebung des Ersteren gegen das Letztere, die wir eben so wenig der heiligen Schrift entsprechend finden können.

Die behauptete dogmatische Infallibilität der Kirche wird als eine absolute genommen; sie wird nicht auf bestimmte Hauptwahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre, als auf die zur Seligkeit unerläßlichen, eingeschränkt, sondern sie wird schlechterdings auf alle das Dogma und die Sitte betreffenden Fragen, auch auf die subtilsten derselben bezogen, sie umfaßt mit einem Worte alles, was in der ausgebildetsten Dogmatik und Moral vorkommen kann. Kein Problem aus diesen Gebieten kann gedacht werden, und stünde es auch in der allermittelbarsten Verbindung mit den Hauptwahrheiten, welches außer der Competenz des Papstes und des allgemeinen Concils läge. Nie können die Repräsentanten der Kirche in den Fall kommen, sich über irgend

eine Frage aus jenen Gebieten für incompetent zu erklären, und zu bekennen, hierauf erstreckte sich ihre Autorität und der ihnen zugesagte Beistand des Geistes nicht. Bei dem Allem liegt aber offenbar die Voraussetzung zu Grunde, daß die Kirche einen unfehlbaren Ausschluß über jede in Anregung kommende dogmatische und disciplinarische Frage bedürfe, und dieß wieder kann nur angenommen werden, wenn man im letzten Grunde voraussetzt, daß jeder Punkt der Dogmatik und Disciplin eine fundamentale Bedeutung habe oder wenigstens eine solche gewinnen könne.

Solche Voraussetzungen also verbergen sich in jenem Syllogismus, und wir können nur noch fragen, ob sie von den katholischen Theologen auch eingestanden werden? Diese nun tragen zwar durch die Lehre von der *fides implicita* auch für die Unmündigen Sorge; wer aber in der Sphäre, auf welche sich seine *fides explicita* erstreckt, auch nur in einem untergeordneten Punkte von der Lehre der Kirche wesentlich abweicht, ist kein katholischer Christ, er ist in Gefahr, sein Seelenheil zu verlieren. Bis heute ist in der katholischen Kirche, theils in mehr bewusster, theils in mehr unbewusster Weise das Princip wirksam, welches einst Kaiser Arcadius in der Bestimmung aussprach, daß jeder, der auch nur in *levi argumento* von der Ansicht der Kirche abweiche, als ein Häretiker zu betrachten und zu behandeln sei *). Und behauptet doch selbst Bossuet in seinem Briefwechsel mit Leibniz den Satz: wenn ein nicht fundamentaler Satz einmal von der Kirche entschieden ist, so werden von da an diejenigen, die ihn läugnen, verdammt, was er an dem Beispiel des heiligen Eyprian und der Donatisten erläutert **). Hiemit ist also im Grunde gesagt, daß die Kirche jeden Artikel, über den sie sich ausdrückt, zu einem fundamentalen mache, insofern, als derjenige, welcher ihn hinfort bezweifelt, die präsumirte Zu-

*) Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte. IX. Bd. 3. Aufl. S. 311.

**) Vgl. Leibnitii opera ed. Dutour t. I. 1768. p. 608. 609.

fallibilität der Kirche im ganzen Umfang der Glaubens- und Sittenlehre in Frage stellt.

Den Unterschied fundamentaler und nicht fundamentaler Glaubensartikel glaubte Spener als den schwersten Punkt der ganzen Dogmatik bezeichnen zu müssen, denn er gibt Fragen auf, welche in abstracto nie vollkommen, mit juridischer Bestimmtheit zu lösen sind. An dieser Stelle können wir ohne eine nähere Discussion der Frage nur dieß aufstellen, daß ein solcher Unterschied sei, und daß namentlich die alte Kirche sich desselben sehr bestimmt bewußt war. Sie hatte ihre unangreifbaren Lehren der heiligen Ueberlieferung, welche den Canon des Glaubens bildeten; über diejenigen dogmatischen Fragen, welche hiedurch und durch irgend eine feststehende rituelle Tradition nicht bestimmt waren, gestattete sie Freiheit. Wir haben hiefür höchst entscheidende und klare Stellen bei Irenäus und bei Origenes, um anderer Kirchenväter nicht zu gedenken. Ebendeshalb bedurften jene Kirchenlehrer einer Ermächtigung der Kirche durch Christus zur unfehlbaren Entscheidung auch sämtlicher etwa möglicher Nebenfragen nicht. Der neuere Katholicismus aber, der eine solche Vollmacht der Kirche zuschreibt, behauptet, indem er sie für unentbehrlich erklärt, zu viel, und sein Beweis, mit welchem er dieseß nimum zu stützen sucht, beweist eben deswegen nicht, was er beweisen soll.

Ein solches Tribunal, wie es der Katholicismus verlangt, für nothwendig und deshalb für wirklich existirend erklärt, welches mit göttlicher Autorität über alle irdischen Glaubensfragen entscheiden könnte, bedarf die Christenheit in ihrer Mitte nicht, und die Menschheit, welche zum Heil in Christo geführt werden soll, kann einer solchen Instanz füglich entbehren. Dieß, behaupte ich, steht so lange fest, als es einen Unterschied gibt von Lehren, die zur Seligkeit nothwendig und die es nicht sind, von solchen, die nur mit Gefahr des Heils irrig aufgefaßt, und von solchen, die ohne persönliche Gefährdung und somit auch ohne verderbliche

Wirkung in der Kirche so oder anders vorgetragen werden können. Also reducirt sich die Frage, ob Christus eine fehlerhafte Kirche habe stiften können, eigentlich auf die andere Frage: ob er einen die Seligkeit gefährdenden Irrthum der von ihm gestifteten Kirche zulassen konnte oder nicht? Wir müssen ferner diese Frage, ob die große von Aposteln gestiftete Kirche in ihren Repräsentanten hinsichtlich der Fundamentallehren irren kann, unterscheiden von der andern, ob sie in diesen Fundamentallehren wirklich geirrt hat. Die erstere ist eine rein dogmatische, die andere eine historische.

Wollen wir uns über das dogmatische Problem und zwar rein von der heiligen Schrift ausgehend erklären, so müssen wir zuvörderst, wie schon einmal bemerkt wurde, erinnern, daß die Unfehlbarkeit der Kirche in Fundamentallehren, wenn sie in der heiligen Schrift vorkommt, an einen bestimmten Ort wenigstens nicht geknüpft ist, an Rom so wenig als an Jerusalem. Demnach wird die Frage eigentlich so zu stellen sein: kann es nach der heiligen Schrift jemals dahin kommen, daß die Gesamtheit oder die Majorität derjenigen, welche nach den Aposteln die Leitung der von diesen gegründeten Kirche übernommen haben, durch eine bestimmt vorgetragene, officiell ausgesprochene Lehre eine verderbliche, das Seelenheil gefährdende Wirkung ausübt? oder ist durch Christus dafür gesorgt und Bürgschaft gegeben, daß, mag auch tiefer Sittenverfall einreißen, und sich selbst der am höchsten Gestellten in seiner Gemeinde bemächtigen, diese dennoch durch ihre im Wesentlichen richtige Lehre ein Zeugniß gegen sich selbst ablegen und sich selbst verdammen müssen?

Ich muß gestehen, daß ich eine hiefür gegebene Garantie in der heiligen Schrift nicht kenne. Sie spricht von der Gemeinde Christi als einer unverfälschten; sie deutet an, daß Gott auch unter den schwersten Versuchungen sich noch eine Zahl von Auserwählten bewahren werde *). Ob aber diese gerade unter denen

*) Matth. 24, 22.

zu finden sein werden, welche auf den Stühlen der Apostel sitzen und sich zu einem allgemeinen Concil vereinigen, oder ob sie verborgen und von jeder hervorragenden Stellung im gesellschaftlichen Organismus des Volkes Gottes ausgeschlossen sein werden, wie jene siebentausend Verborgenen zur Zeit des Elia, welche, selbst dem Propheten unbekannt, ihre Kniee dem Baal nicht gebeugt hatten *) — darüber gibt die heilige Schrift nun einmal keinen Aufschluß und keine Zusicherung. Vielmehr könnten wir in warrenden Weissagungen, wie die von dem Gräuel an heiliger Stätte**), eher Andeutungen finden, daß die Sachen allerdings einstmal zu einem solchen Aeußersten kommen könnten; wenigstens haben wir keinen entscheidenden Grund, die abstracte Möglichkeit eines solchen äußersten Falles in Abrede zu stellen.

Aber diese Möglichkeit ist deswegen noch nicht eine Wirklichkeit, und ferne sei es von uns, zu behaupten, daß sie zur Wirklichkeit werden müsse oder gar schon geworden sei. Etwas ganz anderes ist die historische Frage, auf welche wir jetzt übergehen: in wie weit die Kirche in ihren Repräsentanten wirklich geirrt hat? Wir wollen die Räthsel der Geschichte nicht größer machen, als sie sind; ohnedieß sind sie groß und schwer genug, und die factische Ausartung in fast allen Theilen der Christenheit ist eine nicht geringe Prüfung für den Glauben der Christen. Aber so groß ist diese Ausartung weder in der orientalischen noch in der occidentalisch-katholischen Kirche jemals gewesen, daß die Kirche in ihren gesellschaftlichen Organen das Fundament christlichen Glaubens und apostolischer Ueberlieferung angetastet hätte. Vielmehr müssen wir mit Bereitwilligkeit eine hohe Providenz anerkennen, welche über der Kirche gewaltet und den Schatz ächter Ueberlieferung und die reinen Mittel zur Seligkeit, wenn auch unter mancherlei menschlichen Zuthaten, in ihr bewahrt hat. Im

*) I. (III.) Buch der Könige 19, 10. 14. 18. Röm. 11, 3. 4.

**) Matth. 24, 15. II. Thessal 2, 4.

Blick auf die Geschichte müssen wir sagen: Christus hat seine von den Aposteln gegründete Kirche unter großer Untreue und Verschuldung der Menschen dennoch vor letalen Verletzungen des heilbringenden Glaubens beschützt, und er hat sie so geleitet, daß sie auch in den schlimmsten Zeiten Unzähligen eine Führerin zur Seligkeit war. Und eine Ueberzeugung, welche sich auf diesem Standpunkt hält, hat keine Ursache, vor der Frage des Katholicismus, welche er dem Protestantismus vorlegt, wie wir sie am Anfang unserer Vorlesung aussprachen, zu erbeben oder sich in Verlegenheit zu fühlen. Ja eine Ueberzeugung wie diese könnte vielleicht selbst eine gewisse Anerkennung von Seiten der Katholiken sich erringen.

Ich sage, eine höhere Providenz hat namentlich über den allgemeinen Concilien gewaltet, und das apostolische Fundament, auf welches die alte Kirche gegründet war, vor Verletzung geschützt. Ein ähnlicher Begriff ist es, zu dem sich auch der Katholik hinsichtlich der Lehre von der Inspiration der Concilien verstehen könnte. Sehen wir jetzt ab von denjenigen Bestimmungen der späteren allgemeinen Concilien, welche vom Standpunkte des Protestantismus aus nicht anerkannt werden können, reflectiren wir allein auf die dogmatischen Beschlüsse der alten oecumenischen Synoden, welche auch unter uns Protestanten viele Anerkennung gefunden haben. Es wird hinsichtlich dieser Concilbeschlüsse von unserer Seite keine Inspiration angenommen, aber indem wir anerkennen, daß sie das Richtige getroffen und höchst weise und zeitgemäße Entscheidungen gegeben haben, schreiben wir dieß zugleich einer über ihnen waltenden Vorsehung zu. Nun wird aber auch der Katholik vielleicht nicht abgeneigt sein, einen qualitativen Unterschied anzunehmen zwischen derjenigen wahrhaft schöpferischen Theopneustie, wie sie uns an vielen Stellen der heiligen Schrift in unerschöpflich tiefen und reichen Geistesworten unverkennbar entgegentritt, z. B. in dem achten Kapitel des Briefs an die Römer, und derjenigen Wirkung des heiligen Geistes,

unter welcher er sich etwa die Decrete von Constanz oder von Tridentum entstanden denkt, in denen sich sorgfältig abgewogene Handhabung eines durch menschliche Thätigkeit ausgebildeten wissenschaftlichen Sprachgebrauchs verräth. Es wird nahe liegen, hier zum Unterschiede von jener ursprünglichen, wahrhaft prophetischen Inspiration, die wir auch hinsichtlich der Form ihrer Erzeugnisse für wahrhaft göttlich zu halten haben, nur eine providentielle Abwehr des Irrthums anzunehmen, und eine Wandelbarkeit der Form und des Ausdrucks, der gewählt worden ist, unbeschadet der Identität des ursprünglich bei der Stiftung des Christenthums geoffenbarten Inhalts zuzugestehen. Ich finde Stellen bei Wöhler, welche diesem Begriffe sehr nahe kommen *).

Diese schirmende Providenz wird nun freilich der Katholik so weit ausdehnen, daß sie jeden Irrthum in den Entscheidungen der Päbste und Concilien ferne gehalten hat, wir aber werden uns auf die Ansicht zurückziehen müssen, daß sie nicht jeglichen Mißgriff, aber wohl alles, was das Heil der Seelen direct gefährden und das apostolische Fundament zerstören würde, verhütet hat. Denn ich kann selbst den Beschluß des Concillium Lateranense IV. über die Transsubstantiation und die Entscheidung des Concils von Constanz über die Kelchentziehung nicht unter diese Kategorie stellen, und ich würde leicht Beweise dafür beibringen können, daß auch Luther die Transsubstantiation und die Communion unter einer Gestalt, wenn es sich um die Frage nach dem Seelenheil derjenigen handelte, welche sich jenem Dogma und diesem Ritus unterwerfen, sehr milde beurtheilt hat. Mögen auch jene Con-

*) Hierher gehört der ganze Paragraph 40 in Wöhler's Symbolik (S. 268 — 272 der VI. Aufl.): „Formeller Unterschied zwischen der Schrift- und Kirchenlehre.“ Wenn Wöhler S. 271 im Hinblick auf das Nicänische Symbol sagt: die Form (der Kirchenlehre) sei das Menschliche, Zeitliche, an sich Vergängliche, und könnte wohl gegen hundert andere Formen ausgetauscht werden — so ist damit viel mehr behauptet, als ich zu behaupten wage.

cilien und das von Orient geirrt haben, in der katholischen Kirche bestand und besteht dennoch die Feier des wahren Abendmahls und die Möglichkeit eines zur Seligkeit erreichenden Genusses desselben. Hiemit will ich jedoch nicht läugnen, daß gerade die Communion unter einer Gestalt derjenige Punkt ist, dessen Duldung mit wahrer Einsicht in die heilige Schrift und das Urchristenthum am schwersten vereinbart werden kann. Ein indirectes Zugeständniß hiefür finde ich darin, daß manche der besten katholischen Theologen nicht umhin können, eine Rückkehr zu dem Alttesthümlichen in diesem Punkte als etwas Wünschenswerthes und nicht ganz Unmögliches in Aussicht zu stellen.

Wir dürfen den Weg zur Seligkeit, den Christus als schmal bezeichnet, nicht breit machen; aber ohne dieß zu thun, können wir doch sagen, daß in der katholischen wie in der griechischen Kirche die enge Pforte, welche zum Leben führt, wenn auch der Zugang zu ihr vielfach erschwert wird, doch, wenigstens durch die von der Kirche officiell aufgestellten Lehren, nicht verschlossen, und somit der Fall in der That hier noch nicht eingetreten ist, daß die von Aposteln gestiftete Kirche fundamentalen Irrthum ihren Gliedern als Glaubenssaz auflegte. Um vieles schlimmer freilich steht es, wenn wir das factische Verhalten vieler ansehen, die Hirten und Lehrer der Gemeinde sein sollten. Allein hier muß uns alsbald der factische Zustand unserer protestantischen Kirche in seinem Verfall vor die Augen treten und unsere Vorwürfe müssen verstummen, indem sich auf unserm Gebiete allerdings vieles dazu anläßt, als sollte ein großer Theil unserer Kirche dazu kommen, sich ganz eigentlich, förmlich und officiell von dem apostolischen Fundamente loszusagen.

Diese Thatsache muß hier, wo es sich von der Frage nach der Möglichkeit einer wesentlichen Verirrung der Majorität in der Kirche handelt, noch einer vorübergehenden Erörterung unterworfen werden.

So allgemein und tiefeingreifend auch in der protestantischen

Kirche, namentlich in Deutschland und den von uns geistig abhängigen Nachbarländern, die Abirrung der Theologen und durch ihre Schuld auch der Gemeinden von dem apostolischen Grunde geworden ist, so muß es doch als eine merkwürdige Erscheinung anerkannt werden, daß diese Abirrung sich noch nirgends in aller Form Rechtens als eigentlich gültiges Princip gesetzt hat, so nahe auch diesem gefährvollen Punkte die Sachen hie und da gekommen sind. Ein solcher Versuch aber, mit Energie und im Großen gemacht, würde unausbleiblich zwei Folgen nach sich ziehen. Einmal die völlige, auch äußerliche Trennung derjenigen, welche auf dem apostolischen Fundamente stehen, und derjenigen, welche es verwerfen. Dann aber würde, wenn die letzteren den Versuch machen, sich als Kirche, etwa als Staatskirche, zu organisiren, in diesem neuen Organismus eine rapide Auflösung eintreten, bei der schwerlich länger als ein Menschenalter seine Existenz sich halten könnte. Zu dergleichen Ereignissen wird es kommen, da, von Seiten der Menschen wenigstens, fast nichts als unsere vis inertiae bisher ihr Eintreten verhindert hat; so sehr sind derartige Katastrophen vorbereitet. Treten sie aber ein, so werden die Einen überhaupt keinen Antheil an der Kirche mehr haben, an den Andern aber wird es sich zeigen, daß auch uns noch etwas von der conservativen Kraft apostolischer Stiftung zu gute kommt, deren nachhaltige Wirkung wir an den alten nichtprotestantischen Kirchen bewundern müssen. Denn in diesen wohnt allerdings jene Erstaunen erregende Festigkeit, von welcher die protestantische Kirche in ihrer Entwicklung das Gegentheil darstellt. Namentlich stehen die Kirchen des Orients mit einer Unveränderlichkeit da, vermöge deren sie ihre Vorzüge, aber freilich auch ihre Fehler noch unverrückt so behalten haben, wie sie sich vor tausend und mehr Jahren fixirt hatten *).

*) Diese Stabilität der orientalischen Kirchen hat freilich noch einen andern Grund, der in allgemeinen völkergeschichtlichen Verhält-

Allein indem wir diese verborgene conservative Kraft, welche in den auf apostolischer Stiftung beruhenden Institutionen und Organisationen überhaupt liegt, hervorheben, haben wir damit nicht den ganzen Gehalt der Behauptung der Katholiken von der gar nicht anders sein könnenden ewig gleichen „Unverirrlichkeit“ der apostolischen, speciell der römischen Kirche zugegeben. Denn, um diesen Satz jetzt noch einer abschließenden Erörterung zu unterwerfen, so müssen wir zuletzt den allgemeinen Gedanken gegen ihn geltend machen, daß derselbe die menschlichen Dinge und Geschehnisse, daß er namentlich die Entwicklungen des Guten und Bösen, des Wahren und Unwahren in der Menschheit einem Gesetze der Nothwendigkeit und einem zwingenden Verhängniß unterwirft, unter welchem sie nicht stehen. Daß sie aber nicht unter einem solchen Gesetze stehen, daß vielmehr in dem großen Gewebe der Weltgeschichte der menschlichen Freiheit ein wahrhaft unermeßlicher Spielraum gestattet ist, dieß lehrt uns, im Gegensatz zu allen fatalistischen Denkweisen alter und neuer Zeit, mit der größten Entschiedenheit und Klarheit Niemand anders, als die göttliche Offenbarung selbst. Und namentlich die katholische Kirche würde nur dann consequent handeln, wenn sie dieß Moment der Freiheit, welches sie gegenüber den verschiedenen Formen des Determinismus alle Jahrhunderte hindurch in andern Dogmen mit verdienstvoller Treue festgehalten hat, auch hier in seine Rechte einsetzen, und nicht die Gestaltungen des Wahren und Unwahren in einer bestimmten Linie der Menschheitsentwicklung an eine von vorneherein feststehende Nothwendigkeit der Irrthumsfreiheit binden würde. Es ist dieß gegen alle Analogie des göttlichen Waltens in der Geschichte. Nirgends macht Gott, sei es durch offene oder geheim wirkende Allmacht, die Sündenfälle der Menschen absolut unmöglich, und sind sie eingetreten, so ist es wieder

uissen liegt. Vgl. E. X. v. Schaden, Vorlesungen über academisches Leben und Studium. 1845. S. 278.

nicht eine Anwendung seiner absoluten Macht, wodurch er ihren verderblichen Folgen entgegentritt.

Vielmehr besteht eben darin das Walten seiner verborgenen Weisheit, daß er nach der verderblichen That des Menschen eine neue von Menschen nicht geahnte Entwicklung einleitet, welche auf wunderbarem Umwege die Menschheit dennoch dem vorbestimmten Ziele zuführt. Denn es ist, mögen wir die erste große That der Sünde und des Irrthums oder alle die unzähligen, welche ihr gefolgt sind, betrachten, mit dem Walten des Höchsten in diesem großen Zwischenraum der Menschengeschichte nicht anders, als wie es ein hochbegabter Dichter ausgesprochen hat:

Mehr als vernichten dünket Ihm verschöner,
 Mehr als erschaffen dünket Ihm erlösen;
 Zermalmten konnte Er den Baum der Sünden,
 Doch Ihm gefiel, Sein Haus darauf zu gründen.*)

So ist denn auch in der Führung der Kirche keine, mit verborgener Nothwendigkeit den Irrthum, sei es überhaupt oder in einer bestimmten Successionsreihe, aufhebende oder ihm prävenirende Wirkung Gottes, sondern die Erzeugnisse menschlicher Schuld und Verirrung, welche seine zurückhaltende Langmuth möglich macht, werden Ihm stets neuer Anlaß zu mannigfaltig verschlungenen Umgestaltungen, durch welche er mit stets schonender Hand die Wege der Menschen führt, bis die Zeit seiner Gerichte erfüllt ist.

Alle Depravation der Kirche Christi beruht auf menschlicher Schuld; jeder Schritt, mit dem sie sich von ihrem heiligen Urbild entfernt hat, ist ein von Menschen verschuldeter. Aber in den Folgen dieser mannigfaltigen Verfündigungen, in den Gesamtzuständen, welche durch sie herbeigeführt sind, und unter denen auch unzählige relativ Unschuldige leiden, haben wir nicht nur das Element des schlechten und des nichtseinsollenden, sondern

*) Zeiten und Dinge. Erster Gesang: Aurora. Erlangen 1885. S. 71.

zugleich das Walten höherer Vorsicht zu erkennen. Die Kirche ist eine andere, als sie war. Ihr ganzer Zustand ist eine tausendstimmige gewaltige Predigt der Buße an die gesammte Christenheit. Allein was sie gegenwärtig ist, ist sie deswegen nicht ohne Anomalie. Die Schwierigkeiten, die sie sich bereitet hat, sind selbst wieder die Nothwendigkeit heilsamer Uebung und die Möglichkeit ihrer Läuterung. Das Menschengeschlecht ist überhaupt ein anderes, als es zur Zeit der Apostel war, und in gewissem Sinn soll ihm die Kirche als eine andere, als sie anfangs war, gegenüberstehen. Sie ist nach dem Ablauf der apostolischen Zeit in einen historischen Proceß eingegangen, dessen letzte bisherige Resultate: Katholicismus und Protestantismus, wir ebensowenig unbedingt zu verwerfen, als dem einen oder dem andern uns unbedingt zu unterwerfen berechtigt sind. Neben dem Urchristenthum in seiner wahrhaft göttlichen und für alle Zeiten urbildlichen Vollkommenheit steht nun die ganze historische Entwicklung, die als ein natürlicher, menschlicher Verlauf im Princip als ein *Adiaphoron*, weder als schlechtthin göttlich, noch als schlechtthin verwerflich angesehen werden darf, sondern die besonnenste Achtung und die freieste Prüfung von uns in Anspruch nimmt.

In ein solches Verhältniß aber können wir uns zu dem Gewordenen nur dadurch setzen, daß wir in geschichtlichem Ueberblick die Metamorphosen der Kirche, welche sie von ihrer Urzeit bis zur Gegenwart durchgemacht hat, so weit sie die Grundzüge ihrer Existenz und die großen Principien ihrer Wirksamkeit betreffen, vor unsern Augen vorübergehen lassen. Denn nur auf solcher Basis kann dann die weitere Discussion über principielle und untergeordnete Differenzen mit einer Aussicht auf wahre Verständigung eröffnet werden.

Der Hauptgedanke aber, welcher sich uns hier darstellen wird, schließt sich an unsere bisherigen Erörterungen so einfach an, daß wir nicht umhin können, ihn hier bereits auszusprechen und an die Spitze der geschichtlichen Darstellung zu stellen.

Das Außerordentliche, das Uebernatürliche bildet nun einmal den Charakter des apostolischen Zeitalters, dieses „Jahrhundert der Wunder,“ wie es Johannes von Müller genannt hat. Ihm gegenüber muß die ganze spätere Geschichte als ein natürlicher, rein menschlicher, nicht mehr wunderbarer Entwicklungsgang erscheinen. War der Zustand der Menschheit, wie ihn das Christenthum gleich im Anfang gestaltete, wo nur die Macht der ersten Ausgießung des heiligen Geistes hinreichte, eine Anticipation des Geisterreichs, eine übernatürliche Steigerung im Guten und im Bösen, und ein ebenso ereignisreicher wie rapider Verlauf des Kampfes zwischen beiden Mächten, so sehen wir in den folgenden Jahrhunderten fast alle Erscheinungen des Guten und des Bösen wie abgestumpft, und den gewöhnlichen irdischen Zuständen der Indifferenz anheimgegeben. In den mäßigen Schranken des Naturverlaufes halten sich die sämtlichen folgenden Bewegungen, und treten ebendeshalb durch ihre Allmähligkeit und ihre Ausbreitung über Jahrhunderte in Contrast zu dem unaufhaltamen Fortschritt der Anfangszeit. Tausend Jahre sind vor Gott wie ein Tag, und ein Tag wie tausend Jahre. Er kann an einem Tage die Menschheit ihrem Ziele um ein unermeßliches näher führen, und dann plötzlich ein Jahrtausend der Ruhe und des Stillstandes eintreten lassen. Die Anfangszeit des Christenthums war wirklich ein solcher Tag, an welchem die innere Geschichte und der reale Fortschritt des Menschengeschlechts weiter vorrückte, als vorher in tausenden von Jahren; das hierauf folgende Jahrtausend war eine Zeit langsam schreitender Gestaltung, nach deren Ablauf die Zustände der Kirche nur um ein Unmerkliches dem Ende der Dinge näher gerückt waren, als in den Jahrhunderten, mit welchen sie begonnen hatte. Das Uebernatürliche der Geschichte des ersten Stadiums hat sich in dem zweiten großen Stadium der Geschichte ins Natürliche umgesetzt, und zwar so, daß sich uns zwischen beiden, wenn wir die Momente ihres innern Fortschritts betrachten, ein umfassender Parallelismus zeigen wird.

Zehnte Vorlesung.

Meine Herren! Keine der jetzt bestehenden Kirchen darf sich rühmen, identisch zu sein mit der apostolischen. Namentlich ist die römisch-katholische Kirche als Kirche eine andere, als die Urkirche, und auch die protestantische kann nur derjenige, welcher von der Urgeschichte des Christenthums nichts versteht, der apostolischen gleichstellen. Allein nicht auf einen Schlag haben sich die Dinge so verändert, auch ist es nicht damit gethan, über alle jetzigen Zustände ein absolutes Verdammungsurtheil auszusprechen und sie ohne weiteres aus einem Abfall der Christenheit von ihrem Urzustande abzuleiten. Vielmehr muß die Gegenwart als ein Resultat der langsam umgestaltenden historischen Entfaltung so vieler Jahrhunderte angesehen und als solches beurtheilt werden. Diese Entwicklung kann nicht ohne weiteres auf Geltung und Autorität Anspruch machen, als wäre sie nothwendig, rein göttlichen Ursprungs und in ihren Ergebnissen gültig auf ewig. Dies ist der Fehler der katholischen Kirche, daß sie das auf natürlichem Wege Gewordene für das Göttliche, Unabänderliche und Absolute ausgibt. Aber ebensowenig dürfen wir in den entgegengesetzten Fehler verfallen, die ganze Entwicklung als verwerflich betrachten und meinen, es müsse auf ein plötzliches und gewaltsames Abbrechen derselben abgesehen sein. Dies eben ist die große Aufgabe der Kirchengeschichte, zu erkennen, was an dem Verlauf der Dinge naturgemäße Entfaltung, was Verfündigung der Menschen und was in den Folgen menschlicher Schuld höhere Fügung war. Die Kirchengeschichte erhebt sich nur dann zur

wahren und wahrhaft theologischen Wissenschaft, wenn sie die ganze Vergangenheit auf die Gegenwart bezieht, wenn sie vom Anfang der Kirche an den Proceß der Ereignisse bis auf den heutigen Tag verfolgt, um das Werden des jetzt Bestehenden ans Licht zu stellen, dadurch das Verständniß der Gegenwart zu begründen und divinatorische Blicke in die Zukunft der Kirche zu eröffnen. Eine solche Durchführung der Kirchengeschichte, eine solche Einsicht in den Gesamtverlauf, welche das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen weiß, bedürfen wir insbesondere für die Lösung der Aufgabe, welche in unserm confessionellen Zwiespalt vorliegt. Wie die Weisheit des wahren Staatsmannes nur auf der lebendigen und zusammenhängenden Einsicht in die politische Geschichte sich aufbauen kann, so kann diejenige Weisheit, welche wir zur Beurtheilung unserer kirchlichen Verhältnisse und Mängel und zum Eingreifen in die Leitung der Kirche bedürfen, nur aus einer universonellen Betrachtung der kirchlichen Geschichte erwachsen.

Dieser hohen Bestimmung, wir müssen es gestehen, genügen die unter uns vorhandenen Bearbeitungen der Kirchengeschichte noch nicht so, daß sie nichts mehr vermiffen ließen; und die Aufgabe ist so groß, daß ich, zumal in den wenigen Stunden, welche wir jetzt auf den Ueberblick des geschichtlichen Ganges zu verwenden haben, nicht hoffen darf, allen Forderungen, welche hier an mich gethan werden könnten, zu entsprechen. Dennoch wird sich, wie ich hoffe, zeigen, daß auch eine höchst gedrängte Uebersicht der innern Geschichte der Kirche, wenn wir dabei nur von dem richtigen Gesichtspunkt auszugehen wissen, nicht ohne Früchte für unsre Beurtheilung der kirchlichen Differenzen sein wird.

Um die innere und wesentliche Geschichte der Kirche ist es uns hier allein zu thun. Damit meine ich zuvörderst diejenigen Umbildungen, welche einmal die factische Existenz der Kirche, dann aber der den wirklichen Zuständen stets parallel gehende Begriff der Kirche durchgemacht hat, bis die Entwicklung auf dem jetzigen Punkte ankam. Und hier haben wir bereits den Hauptgedanken

ausgesprochen, daß auf das rasch geendigte erste Stadium einer wahrhaft wunderbaren und göttlichen Gestaltung die lange, noch formwährende Periode natürlicher Entwicklung gefolgt ist. Diese selbst aber kann nicht als das letzte betrachtet werden, sondern sie hat ihr Ende und Ziel in einem Zustande, der hinsichtlich des außerordentlichen und wunderbaren dem Anfange analog sein und die Geschichte dieses ganzen jetzigen Weltalters beschließen wird. Auf diesen dem Urzustand entsprechenden Zustand der Kirche am Ende der Tage weisen sowohl die Erwartungen und Weissagungen, die in den heiligen Schriften ausgesprochen sind, als die bedeutungsvollsten Ereignisse der neuesten Geschichte. So wird die natürliche Entwicklung, in deren Mitte wir noch stehen, umschlossen von den außerordentlichen Ereignissen des Anfangs und des Endes, als eine große Episode erscheinen, deren Herbeiführung eine That göttlicher Langmuth, deren Zweck das Heil der in dieser Zwischenzeit lebenden Geschlechter war.

Die Erlebnisse der Kirche in diesem Mittelzustande, in dem Verlaufe ihrer natürlichen Geschichte, müssen jetzt der Gegenstand unserer Erörterung sein. Und hier wird es sich zeigen, daß wir vier große Metamorphosen der Kirche zu unterscheiden haben, vier Epochen der Umgestaltung, aus deren mittelbaren und unmittelbaren Resultaten die Gegenwart zusammengesetzt ist.

Die erste und größte Metamorphose, welche die Kirche durchgemacht hat, ist eins mit dem Uebergang von der ersten wunderbaren Zeit in die Periode des natürlichen Verlaufes. Mit diesem Uebergang war bereits der wichtigste Schritt für die Umbildung der apostolischen Kirche in die altkatholische geschehen. Die Apostel wurden der Christenheit genommen, und die Geistesfülle, welche anfangs über alle ihre Glieder ausgegossen war, schwand in raschem Abnehmen dahin. Dies ist das wichtigste innere Moment, wodurch das Werden der altkatholischen, jener vom Staat noch völlig getrennten, episcopalen, d. h. von der Gesamtheit der Bischöfe geleiteten Kirche entschieden wurde.

Zwei Jahrhunderte lang hat diese altkatholische Kirche, zwar nicht mehr als der geisterfüllte Organismus der Urzeit, aber doch der Urkirche noch vielfach entsprechend in Einfachheit der Lehre, Reinheit der Sitte und Einigkeit, mit treuer Festhaltung des Ueberlieferten, noch als ein freier von Staat und Volksleben isolirter Verein existirt. Sie war noch in keiner Hinsicht ein Reich von dieser Welt. Keine Mittel der Gewalt gebrauchte sie zur Geltendmachung ihrer heiligen Zwecke, und wer ihr beitrug, hatte nicht zeitlichen Lohn zu erwarten, sondern Verfolgung, welche von Zeit zu Zeit mit läuternder Gewalt über die Kirche erging.

Nachdem die Kirche in dieser Existenzform bis ins vierte Jahrhundert in allen wesentlichen Punkten unverändert sich erhalten hatte, trat durch das Bündniß, welches sie mit dem römischen Reiche einging unter den ersten christlichen Kaisern, die zweite große Umgestaltung ein, in welcher die Kirche zu einer Kirche der Nationen, zu einer Erzieherin der Völker wurde und, für den Verlust ihrer Reinheit schlecht entschädigt durch den Gewinn äußerer Macht, sich als politisch-hierarchischen Organismus neben dem Organismus des römischen Staates aufbaute und mit demselben verflocht. Das vierte und fünfte Jahrhundert waren somit eine neue Periode kirchlicher Gestaltung und Gesetzgebung, neue Formen des Cultus und des kirchlichen Lebens erzeugten sich in dieser Zeit, von denen die Vorzeit nichts gewußt hatte. Auf der Stufe, welche sie unter den ersten Kaisern des neuen Rom's erreichte, ist im wesentlichen die griechische Kirche stehen geblieben, allein für die Kirche des Abendlandes kam eine neue Zeit einer langsamer und allwählig wirkenden Metamorphose, eingeleitet durch die Völker- und Staatenverhältnisse des Occidents, wie sie in Folge der Gründung der germanischen Reiche an der Stelle des römischen und durch die Erhebung der im Frankenreiche centralisirten Gewalt an die Stelle des alten Römerreiches sich gemacht hatten.

Die Kirche, im alten römischen Reiche dem Staate coordinirt, dann im byzantinischen Kaiserthum mehr oder weniger untergeord-

net, erhob sich hier zu einer der Staatsgewalt nicht nur gleichstehenden, sondern über sie emporragenden Macht, und centralisirt im Papste bildete sie sich zur Idee einer über alle weltlichen Dinge hoch emporragenden Theocratie aus. Von Anfang an, seit dem Tode der Apostel, war die Kirche in einer allmählichen Zubildung zu den Institutionen und Zuständen des alten Testaments begriffen gewesen, namentlich seitdem sie ganze Nationen umfaßte, hatte sich ihre Analogie mit der alttestamentlichen Volkskirche ausgebildet; jetzt steigerte sich im Papstthum die dem alten Testament nachgebildete Theocratie bis zur höchsten Spitze. Das alte Testament selbst war ein Vorbild des noch künftigen Reiches Christi gewesen, in welchem Er über die ganze Erde eine heilige Herrschaft des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichten wird. Dieses Reich der Herrlichkeit glaubte die Kirche seit ihrer Erhebung zur weltlichen Macht, sie glaubte es insbesondere im Papstthum bereits erreicht und anticipirt zu haben.

War das erste Jahrhundert, dann das vierte und fünfte eine constitutive Zeit gewesen, reich an Hervorbringung neuer Institutionen, so trat unter der höchsten Blüthe des Papstthums eine neue Zeit der Production kirchlicher Formen, so wie kirchlicher Wissenschaft ein, auf welcher insbesondere der Unterschied der römischen Kirche von der beim einfacheren und alterthümlicheren stehen gebliebenen griechischen Kirche beruht.

Alein in dieser von der anfänglichen so weit abgeirrten Idee der Kirche, mehr aber noch in der mit ihr verbundenen Präension der Unfehlbarkeit und der absoluten Gültigkeit alles nun einmal unter ihrem Schutze und unter ihrer Billigung bestehenden, in der durch persönliche schwere Schuld vieler Kirchenhäupter gesteigerten Verweltlichung der Kirche, durch welche ihr Einfluß auf die Völker, der ein reiner heiligender sein sollte, an vielen Punkten zum corrumpirenden sich verwandelt hatte, wurde das Bewußtsein der Nothwendigkeit einer Reform der Kirche des Abendlandes in der Gesamtheit der ihr untergebenen Völker geweckt und begründet.

Eine Rückkehr zur Reinheit des Anfangs war der Gedanke, welcher, wie den Secten dieser Zeit, so auch den kirchlichen Männern vorschwebte, die auf eine Reform hinarbeiteten. Allein weder über das, worin dieser Urzustand eigentlich bestanden, noch darüber, welche Mittel zu seiner Herstellung gestattet seien, noch endlich darüber, wer diese Mittel ergreifen und wie weit man in ihrer Anwendung gehen dürfe, war Einigkeit und Klarheit vorhanden. Einige, von der Kraft der heiligen Schriften und von der hohen Einfachheit des Urchristenthums ergriffen, gaben die große Kirche auf und verließen sie, um in der Losreißung von ihr den reinen Urzustand wieder zu gewinnen. Allein nur kleine, mehr oder minder geläuterte, aber zur Erfüllung der großen Aufgabe der Kirche unmächtige Secten kamen auf diesem Wege zu Stande, die große Kirche blieb dieselbe, die sie war. In ihrer eigenen Mitte waren Unzählige von den edelsten Absichten erfüllt, ohne Losreißung von ihrer Gemeinschaft auf dem Wege sanfter, gesetzmäßiger oder organischer Umbildung sie von ihren Gebrechen zu heilen und ihrem Urbilde wieder näher zu bringen. Das allgemeine Concil stellte sich ihnen als die höchste Instanz, als die letzte Zuflucht zur Rettung der Kirche dar, um sie von den Uebeln zu befreien, in welche sie vorzüglich durch Schuld der Päpste versunken war. Allein die besten Intentionen dieser Art, welche es auf eine organische und gesetzmäßige Reform vermittelst des allgemeinen Concils abgesehen hatten, scheiterten an der ungeheuren Macht des geschichtlich Gewordenen, der sich auch die Concilien nicht entziehen konnten, mehr noch als an dem Egoismus der Kirchenhäupter. Nachdem alle Anstrengungen des fünfzehnten Jahrhunderts vergeblich gewesen waren, war kein anderer Ausweg mehr übrig als die Vollziehung der Reform auf dem Wege einer die ganze Kirche des Abendlandes zerreisenden gewaltsamen Trennung. Die Schuld davon, daß es zu diesem Aeußersten, zu der großen und verhängnißvollen Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts kommen mußte, liegt nicht in den Reformatoren, übers

haupt nicht in einigen einzelnen Individuen des sechzehnten Jahrhunderts, sondern in der ganzen tausendjährigen Vergangenheit und insbesondere in den von den Päbsten der letzten Jahrhunderte eingeschlagenen Wegen und der Unerbittlichkeit, mit welcher sie die Forderungen der Völker zurückgewiesen hatten.

Eine vierte und zwar höchst rapide und gewaltsame Metamorphose trat ein für einen großen Theil der Christenheit des Abendlandes. Ihr Erzeugniß ist die protestantische Kirche, eben so wie aus der dritten Metamorphose die römische Kirche, aus der zweiten die griechische hervorgegangen war. Die Erzeugnisse dieser drei großen Bildungsepochen stehen nebeneinander auf dem Schauplatz der Gegenwart, nur die altkatholische Kirche, zu welcher sich die apostolische in jener ersten Umgestaltungszeit gebildet hatte, ist nicht mehr vorhanden.

Wollen wir nun aber auch den Begriff der Kirche, welchen der Protestantismus zu realisiren suchte, und seine Modificationen bis zur Gegenwart mit wenigen Zügen zeichnen, so stoßen wir auf die enorme Schwierigkeit, welche für eine solche Darstellung in der Unklarheit und Verschiedenheit der Absichten liegt, mit denen die Reform begann, in der Abstufung größerer oder geringerer Consequenz, mit welcher sie durchgeführt wurde, und in dem schnellen und mannigfaltigen Wechsel, dem die protestantische Kirche im zweiten, weit mehr noch im dritten Jahrhundert ihres Bestehens verfallen ist.

Die protestantische Kirche, wie sie sich als großes Ganze im sechzehnten Jahrhundert constituirt hat, erbte von der katholischen die Aufgabe, als eine Völker umfassende, und die Massen mit heiligenden Kräften durchbringende pädagogische Anstalt wirksam zu sein. Auf die Erreichung dieses Zweckes zielten fast alle die Anstalten und Formen, welche sich in der katholischen Kirche seit mehr als tausend Jahren gebildet und festgesetzt hatten, gerade das, worin sich der hierarchische Organismus der katholischen Kirche vom einfacheren, geistigeren, gleichheitlicheren Organismus der

Urkirche unterscheidet, sollte jenem Zwecke dienen, die Kirche zu einer Leiterin der Völker, ihre Häupter zu Vormündern der Nationen zu machen und die Interessen der Kirche gegenüber der weltlichen Macht zu vertreten. Aber fast alles dieß gab die Reformation eben als unapostolisch auf, und was sie noch beibehielt, ging ihr im achtzehnten Jahrhundert verloren, ohne daß ihr die Geistesfülle, die Reinheit des Lebens und die einfache Festigkeit der Form als Ersatz zu Theil geworden wäre, wodurch die apostolische und die altkatholische Kirche ausgezeichnet war. Hierin, meine Herren, liegt der eigentliche Grund, warum die protestantische Kirche den Massen gegenüber, die sie geistig durchbringen soll, sich so schwach fühlt. Consequente Rückkehr zum Zustand des Anfangs, zu der aber kein Recht gegeben war, wäre nur in der völligen Trennung vom Staate gewesen. Allein die protestantische Kirche konnte und durfte nicht anders, als die Verbindung mit dem Staate festhalten, um eben durch sie in ihrer eigenen Formation und in ihrer Wirksamkeit auf das Volk unterstützt zu sein. Nun aber ward durch das Unglück der Zeiten ihre geistige Macht dem Staate untergeordnet und eben dadurch in ihrer Entfaltung und Wirkung gelähmt, wo sie aber vom Staate sich losriß oder entlassen wurde, da hat sie sich mehr und mehr in vereinzelte Secten zerspalten, und sieht sich auch auf diesem Wege außer Stande, den Völkern das zu sein, was ihnen die katholische Kirche war und in gewissem Sinne noch ist.

Es war von den Reformatoren nicht auf die Constitution einer neuen Kirche und auf das Legen eines neuen Fundaments abgesehen, aber in der Wirklichkeit machte es sich doch so, daß sich im Bewußtsein der Protestanten ihre Lehren und Institutionen eben von der Reformation her datirten, und die Reformation als die Gründung einer neuen Kirche angesehen wurde. Nun aber kann nur apostolische Geistesmacht eine Kirche gründen. Der Mangel apostolischer Stiftung mußte, wenn nicht unmittelbar, doch im Verlauf der Zeiten, ein Wanken aller kirchlichen Auto-

• Hierfür Vorlesungen.

rität nach sich ziehen, und zuletzt alles Ueberlieferte als Gegenstand der willkürlichsten Umdeutung und Umgestaltung erscheinen lassen. Von jener nachhaltigen Kraft, welche wir an den Kirchen des Orients bewundern müssen, zeigte sich bei uns nichts, vielmehr stellte sich in unsern Schicksalen gerade das Gegentheil heraus, und es konnte dahin kommen, daß die einfachsten Lehren apostolischer Ueberlieferung bei der Willkür, welcher zuletzt die heilige Schrift anheimgegeben war, aus dem Glauben und selbst aus dem Gedächtniß der Protestanten entschwanden, so daß eine Abirrung von dem apostolischen Fundament, ein diametraler Zwiespalt in der protestantischen Kirche selbst sich ausbildete, von welchem die ganze frühere Geschichte kein Beispiel kennt, und von dem keine der vorhergegangenen Perioden der Kirche auch nur eine Ahnung hatte.

Die protestantische Kirche, anfangs nur darauf angelegt, ein geläuterter Theil der katholisch-abendländischen zu sein, und lange Zeit noch strenger als die katholische im Durchsetzen ihrer von den Reformatoren überlieferten und in symbolischen Büchern niedergelegten Lehre, ward später, als dieser zu hart gespannte Bogen der Orthodoxie brach, zum Focus der ganzen vom Christenthum sich emancipirenden modernen Denkungsart, welche sich des von den Reformatoren ganz anders verstandenen Principis freier Forschung, im Namen der Autonomie des menschlichen Geistes bemächtigte. So ist die protestantische Kirche durch die Macht der Verhältnisse zum Schauplatz aller großen Geisteskämpfe der Gegenwart und Zukunft geworden. In ihr steht die reinste, tiefste, lebendigste, innigste Erfassung des Christenthums seiner äußersten Entleerung, Verzerrung und Verneinung entgegen, und — worin eben ihr eigenthümliches Geschick besteht — die beiden feindlichen, wie Feuer und Wasser ewig unvereinbaren Principien, welche in ihrer Mitte gegen einander kämpfen, behaupten beide eben im Protestantismus ihr Recht und ihre Wurzel zu haben.

Und so steht sie denn jetzt vor uns mit all ihren äußern

Mängeln, scharfen Gegensätzen in ihrem Schooße, im Besiz einer Fülle geistiger Kräfte, aber als Ganzes, als Kirche desorganisiert. Ihr gegenüber die griechische Kirche in ihrer Stabilität, wie sie vor mehr als tausend Jahren geworden ist, die römische in Glauben und Sitte noch dieselbe, wie sie aus dem Mittelalter hervorgegangen ist. Kann sich mit ihnen die protestantische Kirche als großartiges Ganze nicht messen, so ist sie doch im Einzelnen reich an herrlichen Früchten und Beweisen dafür, daß Christus sie noch nicht verlassen hat. Ihr Bestes leistet sie in kleinen Gemeinden, in religiösen Vereinen, in Secten, deren Anregung größtentheils aus der Zeit Spener's herrührt. Diese gehören zu den schönsten mittelbaren Früchten der Reformation, aber was auch ihnen fehlt, ist die Kraft der Einheit, es ist die Vereinigung zur Kirche.

Ein neues, ein besseres Stadium kann nicht erreicht werden auf dem Wege der bloßen Repristinatio des sechzehnten oder siebenzehnten Jahrhunderts — das Damalige hat sich überlebt; nicht auf dem Wege der Separation — der Secten hat man schon genug; nicht auf dem Wege der Flucht in die katholische Kirche — diese hat ihrem Unwahren noch nicht entsagt, und so lange sie dieß nicht gethan, hat der Protestantismus ein göttliches Recht und ein unvergängliches Bestehen. Die wahre und vollendete Kirche der Zukunft bedarf seiner Existenz und seiner vorbereitenden Wirksamkeit; ja für die katholische Kirche selbst wäre das Erbsuchen des Protestantismus, ehe sie sich erneuert und gereinigt hat, das größte Unglück, da sie zu ihrem wahren Wohl eines steten Zeugnisses gegen das Falsche in ihr bedarf, das nur vom protestantischen Standpunkt aus abgelegt werden kann.

Ja, nur in einer neuen Phase der Kirche liegt das Ziel ihrer Geschichte, und zu ihrer Herbeiführung ist keine Aussicht durch menschliche Mittel, Maaßregeln und Anstrengungen, sondern erst dann, wenn zwei große, nicht von unserer Macht abhängige Bedingungen erfüllt sind. Die eine dieser Bedingungen ist eine äußere, die andre eine innere. Das eine, was erst eintreten

muß, sind großartige Weltereignisse, welche eine Umgestaltung aller äußern Verhältnisse, namentlich zwischen Kirche und Staat herbeiführen, das andere aber, was die Kirche bedarf und worauf sie angewiesen ist, ist nichts geringeres, als ein neues Pfingstfest, das Wiedererwachen ihrer ursprünglichen Gaben und Kräfte, die Ausrüstung und Sendung von apostelähnlichen Männern. —

Alein noch auf einem andern, mehr innerlichen Wege müssen wir die Entwicklung der Kirche verfolgen, um mit erhöhtem Verständnis wieder an demselben Punkte der Gegenwart anzukommen. Unsere Darstellung wäre, wenn wir sie hiemit beschließen und sogleich zur Charakteristik jeder der vier Metamorphosen übergehen wollten, eine zu äußerliche. Den Vorwurf könnte man uns machen, daß wir eben nur die Lehre von der Kirche und ihrer Bestimmung zum leitenden Gedanken und zum Maßstabe gemacht hätten, nun aber sei die Lehre von der Erlösung und von der Aneignung des Heils für den Einzelnen das innerlichere, das wichtigere, und ihre Auffassung müsse als eigentliches Kriterium des Wahren und Unwahren in jeder Periode der Kirche angesehen werden. Es ist Wahrheit an diesem Einwurf, und wir müssen der Forderung entsprechen, auch unter diesem Gesichtspunkte noch einmal den ganzen Verlauf darzustellen. Und hier ist es, wo sich uns der am Ende der vorigen Stunde angeedeutete Parallelismus zwischen dem ersten raschen Verlauf der apostolischen Zeit und dem langwierigen Entwicklungsgang aller spätern Jahrhunderte aus Licht stellen wird.

Das Christenthum ist dazu bestimmt, den Einzelnen in das ursprüngliche Sohnesverhältniß zu Gott zurückzuführen. Die Reinheit und Göttlichkeit seiner Heilslehre besteht nun eben darin, daß diese Wiederaufnahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott That der lautersten und freiesten Gnade, und doch zugleich, oder vielmehr eben dadurch Princip der reinsten sittlichen Zucht und Quell der wahren Heiligung ist. Indem aber die christliche

Wahrheit sich auf diese Weise im Menschen verwirklichen will, hat sie zwei einander entgegengesetzte Gefahren und Irrwege zu überwinden, von denen die Psychologie zeigt, wie außerordentlich nahe sie jedem liegen, und die Geschichte nachweist, wie sie sich jederzeit in der Kirche geltend gemacht haben. Im apostolischen Zeitalter treten beide Verirrungen bereits mit der höchsten und verderblichsten Stärke hervor, als Jüdaismus und als heidnischer Gnosticismus. Es ist das Eigenthümliche des Jüdaismus, daß er das Heil auf das eigne Thun des Menschen und auf die Verdienstlichkeit seiner Werke gründet, daß er zweitens geneigt ist, dem Aeußeren, der Form, dem Cerimonuellen einen unbedingten Werth beizulegen, und daß er endlich auf dem Gebiet der Erkenntniß und Lehre das Princip überlieferter Stabilität und einer bis ins Einzelne wesentlichen Orthodoxye geltend macht. Von allem dem ist im heidnischen Gnosticismus das Gegentheil. Er erwartet das Heil in einer Weise von der dem Erkennenden gewordenen Gnade, daß ihm das sittliche Thun des Menschen gleichgültig wird und zuletzt alle sittliche Blügellosigkeit als unschädlich und berechtigt erscheint. Die Form und die äußere Sitte ist ihm so werthlos, daß es fast zum Wesen der gnostischen Secten gehört, Secten zu sein und in kirchliche Formlosigkeit zu verfallen. An die Stelle fester, unverbrüchlich geoffenbarter und überlieferter Erkenntniß setzt er endlich die ungebundenste Entwicklung, ja die wildeste Entfesselung subjectiver und willkürlicher Speculation. Der Jüdaismus und der heidnische Gnosticismus verhalten sich zu einander als entgegengesetzte Extreme; und gegenüber dem Christenthum, welches in der wahren Freiheit zugleich die wahre Gebundenheit herstellt, ist der eine das Princip der falschen Knechtschaft, der andere das Princip der falschen Befreiung.

Beide Richtungen, welche wir hiemit noch so allgemein als möglich characterisirt haben, suchten sich, sobald das Christenthum in die Welt eingetreten war, nach etuander mit demselben in Ver-

bindung zu setzen und es sich zu unterwerfen. Vom Judenthum aus drohte ihm die Gefahr der einen Depravation, vom Heidenthum aus die der andern. Der erste Feind, der in der Kirche zu überwinden war, war der pharisäische Judaismus. Seine Ueberwindung war die große Aufgabe des Paulus. Und er hat diese Aufgabe erfüllt. Als er seinen Lauf vollendet hatte, als die Macht des Judenthums überdies durch Jerusalem's Fall gebrochen war, war die Kirche in ihren wesentlichen Theilen vom Judaismus befreit.

Alein kaum war die Kirche durch die Macht des befreienden Geistes auf diesen Punkt geführt, so trat in jener verhängnißvollen Katastrophe, die wir in einer frühern Stunde geschildert haben, die entgegengesetzte Gefahr in ihrer größten Stärke ein. In den von Paulus gestifteten heidenchristlichen Gemeinden machte sich jene sittenverderbliche heidnische Gnosis geltend, die als frevelhafter Mißbrauch der paulinischen Lehre dem Apostel auf dem Fuße nachfolgte und mit ihren zerstörenden furchtbaren Wirkungen den Untergang der Kirche herbeizuführen drohte. Wir wissen, wie es vorzüglich Johannes war, der die Kirche in dieser Krisis rettete, und sie, gereinigt und siegreich, jener hohen Vollendung zuführte, in welcher sie am Ende des apostolischen Zeitalters stand. Es galt die falsche Freiheit des Gnosticismus ohne irgend welchen Rückfall in die Knechtschaft des Judaismus zu überwinden. Dieß konnte nur durch die höchste und lauterste Erkenntniß der Wahrheit, die in Christo ist, erreicht werden. Alles, was Paulus bezeugt hatte von der Freiheit des Christen vom Gesetz, von der göttlichen Gnade und von dem Glauben, in welchem der Christ das Leben hat, ist bei Johannes aufs vollkommenste anerkannt und bestätigt. Jene höchste Vollendung der Erkenntniß aber ist durch die johanneische Lehre von Jesu, dem Sohne Gottes, und von der Vereinigung des wahrhaft Göttlichen mit dem wahrhaft Menschlichen in ihm gegeben. Denn diese Lehre ist das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* (1. Tim. 3, 16.),

ſie iſt die höchſte Offenbarung der Gnade, ſie iſt die wahrhaft befreiende Wahrheit, denn in ihr allein iſt für den Gläubigen die hohe Würde der Gottesſohnſchaft begründet, und ſie iſt zugleich die Quelle, ja die einzige Quelle aller wahren Sittlichkeit und Heiligung.

Der Jndaiſmus in der Kirche, ſeine Ueberwindung durch Paulus, der Mißbrauch pauliniſcher Lehre im heidniſchen Gnoſticiſmus, die Ueberwindung dieſes zweiten Feindes durch Johannes und die innere Vollendung der Kirche — dieſ iſt der raſche und inhaltreiche Verlauf, in welchem ſich die Entwicklung der Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters ihrem Ziele entgegenbewegt hat.

Dieſem Gange der Entwicklung entſpricht nun aber in ihren Hauptmomenten die innere Geſchichte der Kirche der ganzen folgenden Zeit, was im erſten übernatürlichen Stadium ihres Daſeins in gewaltiger Stärke und raſcher Aufeinanderfolge ſich ereignet hat, das lehrt in ihrer natürlichen und ebendeshalb langwierigen und über viele Jahrhunderte verbreiteten Geſchichte wieder.

Für die altkatholiſche Kirche begann, ein Menſchenalter nach dem Ende der apoſtoliſchen Zeit, ein neuer, großer Kampf mit dem vielgeſtaltigen heidniſchen Gnoſticiſmus, ein Kampf, der an Bedeutsamkeit jenen erſten Conflicten naheſteht und alle ſpäteren kritiſchen Lagen der Kirche weit überragt. Dieſer ganze heidniſche Gnoſticiſmus war pseudopauliniſch. Ihm gegenüber gelang es der Kirche nicht mehr ſo vollkommen, wie einſt im johanneiſchen Zeitalter, das Pseudopauliniſche ohne alle Annäherung an das andere Extrem, an das jüdiſtiſche zu verneinen. Vielmehr entfaltet ſich in der altkatholiſchen Kirche bereits im Gegenſatz zur Gnoſis eine langſam wachſende, unbewachte Hinneigung zum Jndaiſmus, der ſich unter neuen, chriſtlich-kirchlichen Formen reſtaurirt. Bei den Kirchenvätern finden wir nicht mehr das volle Verſtändniß der pauliniſchen Lehre. Es leiht ein falſches Vertrauen auf Werte und Genugthuungen des Menſchen, es ſteigert ſich über das apoſtoliſche Maas hinaus die Werthlegung

auf überlieferte Cerimonien und im Gegensatz zu den wilden und fessellosen Speculationen der falschen Gnosis gestaltet sich eine immer mehr bis ins Einzelne festgestellte und für wesentlich gehaltene, traditionelle, unabänderliche Kirchenlehre. Diese durch den Kampf mit jenem geistigen Feinde veranlaßte Richtung der kirchlichen Denkart vereinigte sich mit jener in den großen äußern Verhältnissen begründeten Umgestaltung der Kirche zu einem alttestamentlichen, theokratischen Organismus, und in der römischen Kirche vollendete sich die Restauration des alten Testaments in christlicher Form, und mit ihr war ein eigentlicher und offener Rückfall in den Judaismus eingetreten.

Eine Reaction war nothwendig, und diese mußte vom paulinischen Standpunkte ausgehen. In der Kirche selbst stieß sie auf jenen gewaltigen Widerstand der Unabänderlichkeit, und nur in der Lobpreisung vom theocratischen und alttestamentlichen Katholicismus konnte sich die Befreiung eines Theils der Kirche vom Judaismus vollziehen. Die Reformation wollte und sollte nichts anderes sein, als eine Wiedereinsetzung der von Paulus verkündigten Wahrheit in ihre volle und ganze Wirksamkeit, und insofern sie dieß wirklich ist, hat sie ihr göttliches und unbekreitbares Recht.

Aber hatte sich selbst an die Fußstapfen des großen Apostels der frevelhafte Mißbrauch seiner Lehre geheftet — wie viel weniger konnte die Wirksamkeit der Reformatoren dem gleichen Schicksal entgehen! Die Reformation, diese so gewaltsame und mit so viel Einseitigkeit durchgeführte Restitution paulinischer Lehre hatte nicht die Kraft in sich, die von ihr umgestalteten Gemeinden für die Dauer vor der Wiederkehr der gleichen Entartungen zu schützen. In einer doppelten Weise hat sich das alte Schauspiel des Verfalls wiederholt und der Mißbrauch anfangs rechtmäßiger und wahrer Freiheit geltend gemacht. Schon in der Lehrweise der Reformatoren und ihrer orthodoxen Nachfolger lag eine Steigerung und Ueberspannung des zur Ausschließlichkeit erhobenen paulinischen

Principß, welche in weiten Kreisen den alten Mißverstand: „laßet uns in der Sünde beharren, damit die Gnade desto mächtiger werde,“ von neuem hervorrief. Derjenige muß das Zeitalter protestantischer Orthodorie schlecht kennen, welcher länguet, daß dieser verderbliche Wahn das Hauptgebrechen jener Zeit war, was die Klagen und Anstrengungen aller großen und frommen Theologen des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts bezeugen. Aber in noch ganz anderer Weise drohte der Mißbrauch des reformatorischen Principß und die Wiederholung des alten Entwicklungsganges der falschen Gnosis. Mit scheinbarem Rechte bemächtigte sich ein vom Christenthum emancipirtes Denken des Grundfazes der Reformation, um aus der von ihr gewonnenen Freiheit seine vielgestaltigen und zügellosen Bestrebungen zu rechtfertigen. So unehulich die moderne Speculation der alten Gnosis auf den ersten Anblick sehen mag, so hat sie doch in ihrem ganzen Verhältniß zum Christenthum, an dessen Stelle sie sich auf dem Gebiete protestantischer Theologie zu setzen sucht, eine tiefgewurzelte Analogie mit dem Gnosticismus.

Die vorwurfsvollen Parallelen, welche von den Gegnern des Protestantismus zwischen ihm und dem alten Gnosticismus gezogen werden, sei es nun in Hinsicht auf die Ueberspannung paulinischer Sätze und ihrer nachtheiligen praktischen Consequenzen, oder auf die Irrgänge ungezügelter protestantisch-theologischer Speculation, oder auf die Uneinigkeit unserer Secten und Parteien und die Auflösung unserer kirchlichen Ordnungen und Formen, enthalten nur zu viel Wahrheit und die neueren katholischen Polemiker wissen wohl, warum sie von dieser Waffe so nachdrücklichen und unermüdeten Gebrauch machen. Aber was sie nicht sehen, was sie nicht zu fassen vermögen, ist: daß unter diesem Chaos der Entartung bei uns noch das wahre Element ächt paulinischer Lehre vorhanden ist, welches nicht untergehen darf und nicht untergehen kann.

Ist nun aber dieser ganze Fortschritt der großen kirchlichen

Entwicklung entsprechend dem, was in der apostolischen Zeit vorhanden war, so liegt in dieser auch vorgebildet, wovon die Kirche nach allen ihren bisherigen innern Kämpfen, das Heil und die Vollendung zu erwarten hat. Der wahre Gewinn der Reformation darf nicht aufgeopfert, aber ebensowenig eine bessere Zukunft von reiner und unbedingter Umkehr zu allen Ueberlieferungen der Reformation oder des auf die Reformation zunächst folgenden Zeitraums erwartet werden. Was die Kirche bedarf, ist eine neue, der johanneischen Stufe entsprechende Erhöhung und Belebung ihrer Erkenntniß von Christo und eine im Geist und in der Kraft des Johannes vollzogene reinigende und einigende Reformation. Dieß allein kann ihr zur wahren Befreiung von dem Unwahren und Verfehlten in dem jezigen Protestantismus reichen, und die Analogie des urbildlichen apostolischen Zeitalters, in Verbindung mit weissagenden Andeutungen der heiligen Schrift läßt uns am Ende der jezigen natürlichen Entwicklung der Dinge, wenn auch durch Schuld, Thorheit und Egoismus der Menschen vielleicht noch auf lange gehemmt, die Wiederkehr eines herrlichen johanneischen Zeitalters hoffen. *)

*) Vgl. des Verfassers Schrift: Versuch zur Darstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. 1845. S. 248—246. 284. 285. Es war hier unumgänglich, einiges zu wiederholen, was dort schon gesagt ist. Als der Verfasser das angeführte Werk für den Druck ausarbeitete, dachte er nicht daran, daß er so bald Gelegenheit finden würde, in anderem Zusammenhang auf die hier entwickelten Ansichten zurückzukommen.

Elfte Vorlesung.

Meine Herren! Wir haben in der Geschichte der Kirche vier große Epochen unterschieden, von denen jede einen eigenthümlichen Zustand der Kirche begründet hat. Nur von einer Einsicht in die Hauptmomente des Wegs, den die Kirche zurückgelegt hatte, bis sie das wurde, was sie jetzt ist, kann eine richtige Beurtheilung des jetzt Bestehenden ausgehen. Wir müssen es daher als unsere unerlässliche Aufgabe erkennen, jede jener vier Metamorphosen der Kirche sammt ihren Resultaten in den Hauptzügen zu schildern, dann erst können wir unsern ersten oder allgemeinen Theil für vollendet halten und zu Erörterungen der einzelnen Differenzen übergehen.

Die Kirche war von Anfang an, wenigstens seit dem Tode der Apostel, unverkennbar auf dem Wege dazu, sich als katholische zu gestalten, wie sie in der römischen Kirche vollendet dasteht; aber sie war deswegen das, was die römische Kirche ist, in den früheren Stadien ihres Daseins noch nicht. Sie war in diesen früheren Perioden ebensowenig demjenigen congruent, als welches sich die protestantische Kirche darstellt. Diese einfachen und bei Allen, die nicht von jeder Einsicht in die Geschichte verlassen sind, anerkannten Gedanken sind es, welche wir hier am Eingang unsrer geschichtlichen Darstellung als die noch ganz allgemein gehaltenen Umrisse hinstellen müssen, welche nun ihren Inhalt und ihre Ausfüllung erhalten und zu einem lebendigen und zusammenhängenden Bilde werden sollen. Dies ist das eigentliche Ziel das ich mir in dieser und den nächsten Stunden vorgesteckt habe;

würde es mir gelingen, dasselbe einigermaßen zu erreichen und Ihnen einen klaren und bleibenden Eindruck von dem großen genetischen Bildungsgange der Kirche zu gewähren.

Wir müssen aber hiebei mit einer Vorerinnerung beginnen, über die Schwierigkeit einer jeden comparativen Darstellung aufeinanderfolgender Zustände, welche in der Natur der Sache liegt und den Keim für unendliche Mißverständnisse und Mißdeutungen des Geschichtlichen im Interesse der entgegengesetzten Parteien enthält. Es ist nämlich nicht allein auf kirchlichem Gebiete, auf diesem aber vorzüglich so, daß die Entstehung der bedeutungsvollsten Institutionen sich oft dem Auge des Forschers völlig entzieht, indem ihr Ursprung und ihre Umbildungen gewöhnlich nicht im mindesten auf Verabredung beruhen oder durch einzelne absichtsvolle Handlungen zu Stande kommen, sondern wie durch einen unmerklich waltenden, organisch gestaltenden Geisteshauch im Verborgenen keimen und reifen und dann als vollendet und befestigt ans Licht treten. Das Unbestimmte und Allgemeine hat sich dann zum Bestimmten und Speciellen ausgebildet, ohne daß der Geschichtsforscher im Stande wäre die Factoren, welche hiebei gewirkt haben, gleichsam zu messen und zu wägen. Hierin liegt dann natürlicher Weise die doppelte Versuchung, entweder das Spätere, Specifische für das von Anfang an Dagewesene zu halten, oder sein Dasein mit Anwendung eines gewissen altklugen Pragmatismus aus irgend welcher schlauen, geheimen Ration abzuleiten. Das erstere ist der Fehler, in welchem die ganze katholische Geschichtsbetrachtung gefangen liegt, wenn sie die Rechtfertigung katholischer Eigenthümlichkeiten aus dem Alterthum zugeben sucht; sie erklärt das Unbestimmte der alterthümlichen Zeit, geradezu für das vollkommen Ausgebildete der späteren Periode. Das andere ist die Methode, in der sich nur allzulange protestantische Behandlungsweise der Geschichte des Katholicismus bewegt hat. Diejenige Kirchengeschichte wird einen nicht geringen Vorzug errungen haben, welche sich von dem einen und dem andern Irrweg freizuhalten weiß,

ohne deswegen da, wo die Geschichte wirklich uralte, specialisirte Institutionen oder Spuren absichtlicher Berechnung zeigt, ihr Auge zu verschließen. Wir in unserm Theil werden an einzelnen Puncten das Geständniß nicht scheuen, daß über den Anfängen mancher folgenreichen Erscheinungen in der Kirche ein Dunkel schwebt, und daß manches Moment in den großen Metamorphosen sich der scharfen kritischen Betrachtung, wie ein geistiges unfassbares Wesen entzieht. Geständnisse dieser Art sind nichts weniger als einer ächt historischen Anschauungsweise widersprechend, vielmehr müssen sie gerade im Interesse einer solchen gemacht und allen willführlichen Suppositionen zur Erklärung der Probleme vorgezogen werden.

Den Uebergang von der apostolischen Kirche zu der altkatholischen, episcopalen des zweiten und dritten Jahrhunderts haben wir mit Fug und Recht als den entscheidensten Entwicklungsknoten der ganzen Geschichte bezeichnet. Denn was der Kirche damals verloren gieng und später nie wieder zu Theil geworden ist, das ist das innerlichste, geistigste und somit höchste, dessen sie zu ihrer vollendeteten Existenz bedarf. Es ist die erste apostolische Geistesmacht und die über alle Glieder ihres Organismus ausgebreitete Geistesfülle, wie sie in der Zeit apostolischer Predigt ausgegossen worden war. Man stellt sich unter uns Protestanten sehr häufig den Schritt von der Kirche des alten römisch-griechischen Reiches zur römisch-katholischen Kirche des Mittelalters als einen sehr großen vor, und im Vergleich damit den Schritt von der apostolischen Kirche zur altkatholischen als einen sehr kleinen. Man ist geneigt, die ersten sechs Jahrhunderte etwa mit sehr großer Anerkennung, die folgenden dagegen mit um so größerer Geringschätzung und mit entschiedenem Verdacht zu betrachten. Auch die Ansichten von Calixtus führen auf etwas Aehnliches. Allein im Gegensatz zu dem allen müssen wir sagen, daß der innere Abstand zwischen der ersten, apostolischen Periode der Kirche und der zweiten, der nachapostolischen ein weit größeres

ist, als die späteren Umformungen, welche dagegen als höchst allmähliche und weit minder wesentliche zu betrachten sind.

Hat man die apostolische Zeit in ihrem außerordentlichen Charakter so eigentlich und objectiv aufzufassen sich entschlossen, wie wir es in einer früheren Stunde gethan haben, so gibt es für den, der von diesem Gesichtspunkt aus die folgende Geschichte betrachtet, kaum ein größeres Räthsel, als dieses gewaltige und fast plötzliche Herabsinken von der ursprünglichen schöpferischen Geisteshöhe, welches wir an der nachapostolischen Kirche wahrnehmen müssen. Jener übernatürliche, einem, nach allen Erwartungen, so nahe gerückten herrlichen Ziele zueilende Verlauf ist plötzlich gehemmt, diese erste wunderbare Entwicklung ist unterbrochen und lenkt nach dem Tode des letzten Apostels in das Geleise einer noch überaus reinen und bewundernswerthen, aber im Grunde doch natürlichen und rein menschlichen Entwicklung ein. Apostelähnliche Männer sind nicht mehr da, die Schriften der ersten Kirchenväter, die man mit mehr oder weniger Recht für Apostelschüler ausgibt, zeigen eine Verarmung der Geisteskraft, vermöge deren sie nur ein sehr schwacher und abhängiger Nachhall der nentestamentlichen Schriften sind, die in unvergleichlicher Originalität und Größe neben ihnen stehen. Das freie Walten des Geistes in der Gemeinde ist zurückgetreten und wird bald, wo es sich mächtiger wieder regen will, principiell bekämpft; die Bischöfe, Ältesten und Diaconen stehen in fester Gliederung ihrer Ämter über den Gemeinden, die ganz ihrer Leitung und fast schon ihrer Bevormundung anheimgegeben sind.

Nach so gewaltigen, die tiefste Seele erfüllenden Hoffnungen einer baldigen Wiederkunft des Herrn, wie sie allenthalben im neuen Testamente sich aussprechen, tritt dieser Zustand einer wie für Jahrtausende berechneten festen Organisation, eines unerschütterlichen conservativen Festhaltens an dem Ueberlieferten ein; eine Wendung der Dinge ist vor sich gegangen, von der im Neuen Testamente nirgends eine bestimmte Vorherhersagung ausgesprochen

ist, kaum daß eine dahinzulebende Möglichkeit angedeutet wird (2. Petri 3, 8). Noch Johannes lebt in dem Bewußtsein, daß mit den vielen Antichristen die letzte Stunde gekommen ist und sieht die Gemeinde in allen ihren Gliedern begabt mit dem *χρῆσμα*, durch welches sie in alle Wahrheit geleitet wird. 1. Johann. 2, 18 u. 27.

Nur einen Grund weiß ich anzugeben, der mir wenigstens besser erscheint, als gar kein Erklärungsversuch gegenüber diesem so bedeutsamen und noch so wenig gewürdigten Probleme. Jener erste rasche Verlauf stürmte in voller, eigentlicher und objektiver Wirklichkeit dem Ende der Dinge zu. Die Zustände der letzten Zeit waren namentlich von denjenigen, die in den furchtbaren Abfall des pseudognostischen Wesens hineingezogen worden, bereits anticipirt. Wie im Reiche der Geister standen bereits das Gute und Böse in voller Stärke einander gegenüber und hatten alle Zustände der Indifferenz, in deren Fesseln sonst das irdische Dasein liegt, weit hinter sich zurückgelassen. Vielleicht noch einen Schritt bedurfte es und in der Menschheit war jene letzte Entfesselung des geistig Bösen, jene schrecklichste Entartung eingetreten, in deren Natur es liegt epidemisch zu wirken und auf die nichts mehr folgen kann als das Weltgericht. Aber dahin sollte es noch nicht kommen. Noch war das Evangelium nur wenigen Vätern verkündigt, im Vergleich mit den vielen, welche damals noch ganz unzugänglich waren. Eine höhere *μακροθυα* wollte es nicht sobald zu jenem äußersten kommen lassen, dem gegenüber, wenn es einmal eingetreten ist, sie enden muß. Ich glaube eine durch höhere Macht eingetretene Sistirung des Bösen in seinem schrecklichen innern Fortschritt war es, wodurch jene Wendung der Geschichte entschieden wurde. Diese Abstumpfung des Bösen konnte aber nur mit einem parallelen Herabsinken der apostolischen Geistesmacht eintreten, denn eben dieser gegenüber hatte es sich zu solcher Intensivität entzündet und mußte es sich nach einem höheren Naturgesetz zu solcher Höhe steigern, nach einem Gesetz,

dessen Aufhebung nur gewaltsam als Aufhebung der menschlichen Freiheit selbst möglich wäre. Eine solche aber liegt nirgends und nie in derjenigen Führung, unter welcher die menschlichen Geschicke stehen.

Mit dieser einen Thatfache, dem Zusammenfallen der ersten Energie des Kampfes, so scheint es mir, war das Einlenken der Kirche in jenen gemäßigten Entwicklungsgang entschieden, indem es fortan ihre Aufgabe war, das einmal Empfangene, in dem Bewußtsein, nichts Neues hinzuthun zu können, trenn zu bewahren, es auf eine lange Zukunft zu vererben und unermesslichen Geschlechtern der Menschen zu ihrem Heile mitzutheilen. Es begann eine neue Periode der Weltgeschichte, in welcher Christus seine Gewalt, die ihm über alle Dinge gegeben ist, in so verborgener und zurückhaltender Weise ausübt, daß man in gewissem Sinne von der Christenheit sagen kann, was die Schrift von den Völkern der langen heidnischen Vorzeit sagt, Gott habe sie in jenen Zeiten der Unwissenheit ihre eignen Wege wandeln lassen (Apostelgesch. 14, 16.). Wir können nicht bestimmen, wie weit vielleicht eine große Verschuldung der ersten Christenheit das frühzeitige Erlöschen der Geistesgaben mitbedingt hat; dagegen müssen wir sagen, daß durch diese Verborgtheit, in welche sich das einst so offenbare und wunderbare Walten Christi zurückgezogen hat, im allereigentlichsten Sinne eine Frist der Gnade für Unzählige bedingt ist. Ebenhiemit ist bereits der Kirche jene Bestimmung zugefallen, die sich ihr im Laufe der Zeiten immer deutlicher enthüllte, eine Erzieherin vieler künftiger Geschlechter, eine Mutter der Völker zu werden, und in Jahrtausenden zu dem Baum sich auszubreiten, unter dessen Zweigen alle Vögel des Himmels nisten.

Es ist wie wenn es schon mit den ältesten Institutionen der altkatholischen Kirche auf eine solche Zukunft abgesehen wäre, für welche ihr Bestand gesichert und die erforderlichen Mittel ihr dargereicht sein sollten. Worauf sonst deutet in ihren Formen jene

Stabilität und Unerschütterlichkeit, in ihrer Bestimmung jene unbedingte Hingebung, welche in so eminenten Weise den Charakter des zweiten und dritten Jahrhunderts konstituiert?

Es läßt sich nachweisen, daß der Anfang des zweiten Jahrhunderts, insbesondere die Zeit des Trajanus und allenfalls noch der Anfang des Hadrianns als eine Periode der Begründung der wichtigsten Institutionen anzusehen ist. Es ist dies die Zeit, in welcher die Verbreitung des Christenthums und die Gründung neuer Episcopate noch eben so rasche Fortschritte machte, wie im apostolischen Zeitalter — eine Zeit, auf welche zwei Jahrhunderte des Stillstandes folgten, in denen wenigstens der erodernde Gang des Evangeliums zu neuen, noch nicht von ihm berührt gewesenen Völkern sistirt gewesen zu sein scheint. In diese Zeit der Consolidirung und Organisation, als welche wir uns den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu denken haben, fallen diejenigen Institutionen, in welchen wir die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts einzig finden und von denen wir aus anderweitigen Gründen anzunehmen haben, daß sie im neutestamentlichen Zeitalter noch nicht in dieser Form und Allgemeinheit existirten. Als solche Institutionen haben wir die episcopale Verfassung, die ersten Elemente eines christlichen Festcyclus und die Feststellung des Canons heiliger Schriften des neuen Bundes in seiner einfacheren Urgehalt (ohne die Antilegomena) zu betrachten. Auch die Kinder-taufe und die Fixirung des Taufbekenntnisses oder der apostolischen Glaubensregel fällt in diese Zeit, wo nicht in die frühere, und für die Kirchenzucht haben sich damals schon bestimmte, wenn auch nicht allenthalben übereinstimmende Maximen ausgebildet *).

Was sie aus dieser Zeit und aus der ihr vorangegangenen johanneischen Periode empfangen hatte, das hielt die altkatholische

*) Vgl. des Verfassers Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. S. 209 ff. S. 209 ff.

Kirche mit einer unerschütterlichen Treue und mit dem klaren Bewußtsein fest, daß ihr nicht zustehe, andere Formen als die empfangenen zu fixiren, neue Lehren außer den als unverbrüchlich überlieferten als unverleglich hinzustellen, oder neue heilige Gebräuche zu den einmal bestehenden hinzuzuthun. Erst in den großen Umwälzungen des vierten Jahrhunderts verändert sich diese Stimmung, die, bis dahin im wesentlichen unverrückt bestehend, freilich das unvermerkte Aufsteigen neuer Entwicklungsmomente nicht völlig ausschloß.

Wir haben damit bereits alles dasjenige bezeichnet, woraus die Vorzüge sowohl als die Fehler dieser altkatholischen Kirche resultiren, und wir gehen nun zuvörderst zur Betrachtung der ersteren über.

Jene treue Bewahrung des Ueberlieferten war es, wodurch die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts den höchsten und reinsten geistigen Sieg über ihre verderblichste Feindin, die falsche Gnosis, errungen hat. Dieser Sieg ist deshalb ein so durchaus reiner und mit keinem spätern vergleichbarer, weil er ohne Mittel der Gewalt und äußeren Macht rein mit den Waffen des Geistes erkämpft wurde, durch die hohe Glaubensstreue und Einigkeit der ganzen Kirche im Festhalten apostolischer Lehre. Es war ein Kampf, bei welchem es nichts Geringeres galt, als die Existenz der allein wahren Religion; an ihre Stelle suchte sich der vielgestaltige, unermüdlige, geistig energische und durch tausendfache Wendungen der Schlangenflughheit ermüdende Gnosticismus zu setzen; sein Sieg aber wäre der Untergang des ganzen Christenthums gewesen, in so diametralem Gegensatz zur apostolischen Lehre stehen seine den Grund des Heils zerstörenden und alle Sittlichkeit im Princip vernichtenden Philosopheme.

Ihnen gegenüber hielt sich der Glaube der Christen an die einfache, geheiligte Glaubensregel, welche nicht schriftlich aufgezeichnet, aber tief in alle Herzen gesenkt war, welche allen Christen bei ihrer Taufe als Inbegriff seligmachender Wahrheit mitgetheilt

und von allen als unverlegliches Unterpfand des Heils hingenommen wurde. In dieser einfachen Ueberlieferung war der Inbegriff aller apostolischen Lehre, aller zum Heil nothwendigen Wahrheit enthalten, und ihre Verläugnung war nichts andres, als Losagung vom Christenthum selbst. Insbesondere aber wußte sich die ganze Kirche auf das Mysterium der wahren Menschwerdung des wahren Gottes in Christo gegründet, den Felsen, an welchem alle gnostischen Irrlehren zerschellen. Allen Lästerungen gegen den Schöpfer der Sichtbarkeit, den Gott des alten Testaments, allen dualistischen Ansichten von der Materie, allen doketischen Ablängungen der Menschwerdung Christi setzte die Kirche das einfache Bekenntniß und die Anbetung des allmächtigen Vaters und Schöpfers, des eingebornen Sohnes und des heiligen Geistes entgegen. Die tiefstinnigsten Grundgedanken der kirchlichen Lehre über die Bedeutung der Menschwerdung, über den Zusammenhang der Schöpfung, der Erlösung und der zukünftigen Vollendung sind damals gegenüber den Gnostikern von den Vertheidigern der apostolischen Ueberlieferung wie Irenäus ausgesprochen worden.

Mit dieser Einigkeit, Reinheit und Einfachheit des Glaubens verband sich in der Kirche jener hohe Ernst der Sitten, gegen welchen alle folgenden Zeiten als ein häßlicher und arger Verfall contrastiren. Außer der heiligenden Macht des Geistes und des Evangeliums und der festgewurzelten Tradition zarter Sittenschild war es das läuternde Feuer der Verfolgung, welches der reinigenden Selbstthätigkeit der Kirche zu Hülfe kam, und freilich zu Hülfe kommen mußte, da schon im dritten Jahrhundert die Zeiten der Ruhe Zeiten der Schlawheit wurden. Aber nie trat das verderbliche Verhältniß ein, daß der Eintritt in die Kirche mit weltlichem Vortheil oder die Ausschließung mit bürgerlichem Nachtheil verbunden gewesen wäre, vielmehr lehrten mit immer grausamerer Consequenz die Verfolgungen wieder, welche alle unwahren und heuchlerischen Elemente aus der Kirche vertilgten und durch die Leiden der Märtyrer nur neues göttliches

Leben entzündeten. So lange dieses Verhältniß der Kirche zur Welt bestand, führte die Christenheit die strengste Absonderung ihrer Sitte von heidnischem Wesen durch, ihren Cultus und ihre Sacramente verbarg sie mehr und mehr in das Dunkel eines hohen Mysteriums, und dieß alles diente dazu, ihren heiligen Handlungen einen Ernst und ihrer Gemeinschaft eine Innigkeit zu verleihen, nach welcher wir Spätgeborenen nur mit Ehrfurcht und mit Sehnsucht zurückschauen können.

So stand sie da die altkatholische Kirche, ein freier, reiner, heiliger, einiger, geheimnißvoller Bund, nicht von dieser Welt, mächtig in der Hoffnung einer künftigen Herrlichkeit, wartend der Wiederkehr ihres Herrn vom Himmel und seines Weltgerichts, hoffend auf die Aufrichtung seines Friedensreiches auf Erden, — diese Kirche ist es, welche durch die treue Bewahrung apostolischer Wahrheit alle Verfährungen falscher Snoßis und durch das Blut ihrer Märtyrer die ganze Weltmacht des Heidenthums überwunden hat.

Wollten wir nun bei dieser Seite der altkatholischen Kirche, welche wir hiemit dargestellt haben, allein stehen bleiben, so müßte die gewöhnliche Ansicht religiöser Betrachtungsweise fast gerechtfertigt scheinen, welche in der Christenheit bis auf Constantin nichts als die reinste und vollkommenste Fortsetzung des apostolischen Zustandes zu sehen sich gewöhnt hat. Allein da uns und der Sache der Wahrheit nur mit Zerstörung aller Illusionen gebietet ist, so werde jetzt mit gleichem Nachdruck auf dasjenige hingewiesen, worin sich der wesentliche Unterschied der altkatholischen Kirche von der apostolischen und die in ihr bereits keimende Entartung der folgenden Zeiten an den Tag legt.

Dieselbe Festigkeit im Behalten überlieferter Formen, auf welcher die Stärke der altkatholischen Kirche beruhte und worin sie mit Recht ihre erste, höchste Pflicht erkannte, war bei ihrer rücksichtslosen Durchführung der Grund der ersten wesentlichen Abirrungen der Wirklichkeit von der Idee der Kirche, indem sie

sich in Keußerlichkeit, Schroffheit und Härte verwandelte. Denn diese Strenge des conservativen Verhaltens war doch immer nur ein sehr schwacher und prelärer Ersatz für den Mangel der ersten schöpferischen Geistesfülle, wiewohl sie aus dem Gefühl dieses Mangels auf natürliche, rechtmäßige und nothwendige Weise hervorgegangen war. Mit dem unbeugsamsten Rigorismus des Beharrens bei dem aus heiliger Urzeit her Feststehenden wollten die Bischöfe des zweiten Jahrhunderts die wahre Einigkeit, Katholicität und Heiligkeit der Kirche retten, und bei einem entschieden entgegengesetzten Verhalten wäre sie sicher völlig zu Grunde gegangen; allein diese Steigerung des Princip's schlug nun selbst zu einer anhebenden, nicht unbedeutenden Beeinträchtigung des Charakters der Einheit, Heiligkeit und Universalität aus.

Wir finden die bischöfliche Verfassung im zweiten Jahrhundert, wo wir nur hinblicken, überall, wenn auch noch nicht mit vollkommener Abgränzung der Rechte der drei ordines, wie später. Uneinigkeit über das Princip ist nicht vorhanden, und die Einsegnung der ersten Bischöfe leiten ihre Nachfolger von den Aposteln her. An die Bischöfe sieht sich die Kirche nach dem Tode der Apostel gewiesen, jedoch war es ihr noch vollkommen bewußt, wie tief die geistige Ausrüstung und Bevollmächtigung eines Bischofs unter der eines Apostels stehe, denn eben nur zu Bewahrern des Empfangenen, nicht zu Begründern eines Neuen dachte man sich die Bischöfe bestimmt, und unter dem Empfangenen dachte man sich nichts anders, als die allen Christen bekannte, in Lehre, Cultus und Disciplin fest ausgeprägte Tradition.

Hierin kann etwas falsches noch nicht gefunden werden, erst dadurch bildete sich das falsch Hierarchische in dem Walten der Bischöfe und Ältesten aus, daß nach dem Verschwinden der ersten Geistesgaben aus den Gemeinden dieses Verschwinden immer mehr als etwas so sein sollendes betrachtet und die Regungen ihres Wiederauftauchens unterdrückt wurden.

Wir müssen bei dieser ganzen Frage nach der Fortdauer oder

Unterdrückung der wunderbaren Charismen diejenigen unterscheiden, welche sich in der That, als *δυνάμεις*, und diejenigen die sich im Wort, als Rede der Weisheit und Erkenntniß, als Prophetie und als Reden mit Zungen offenbarten. Die ersteren sind es, deren Permanenz in der alten Kirche nie bekämpft, vielmehr von der katholischen Kirche auch in allen spätern Zeiten als ein Zeichen der wahren Kirche angesehen wurde. Dagegen ward das Walten des Geistes im Wort schon damals gedämpft, als die alleinige Berechtigung des Bischofs oder des Ältesten zum belehrenden Wort in der Gemelde aus einem Herkommen zum entschiedenen Princip erhoben wurde. Diesen verhängnißvollen Wendepunkt kann ich nirgends anders erkennen, als im Streit der Bischöfe mit den Montanisten. Ihn halte ich für das erste sichere Symptom einer wesentlichen Abirrung der Kirche von ihrem Ursprung.

Mit der Entwicklung der Kirche und ihrer Entfernung von anfänglicher Vollkommenheit steht die innere Geschichte der Häresis in umgekehrtem Verhältnis. Im apostolischen Zeitalter verhielten sich Kirche und Häresis schlechthin wie Licht und Finsterniß. Im Kampf der Kirche des zweiten Jahrhunderts war, was auch protestantische Entstellungen der Geschichte jener Zeit sagen mögen, auf der Seite der Gnostiker die allerentschiedenste Unwahrheit, auf Seiten der Kirche Wahrheit und heiliges Recht. Nicht so im Kampf mit den Montanisten. Mit ihnen beginnt die Reihe derjenigen Kirchenspaltungen, welche ein relatives Recht für sich haben, das auf einem nicht erkannten Unrecht der großen Kirche beruht, diejenige Kette von Erscheinungen, als deren größte und bedeutungsvollste die Reformation zu betrachten ist.

Die montanistische Richtung in der Kirche des zweiten Jahrhunderts wurzelt, zumal in Phrygien, ganz auf johanneischem Boden und steht in Hinsicht auf die geheiligte Glaubensregel in vollster Uebereinstimmung mit der großen apostolischen Kirche. Was sie aber im Gegensatz zu den bereits sinkenden und erschlaffenden

Zuständen der Kirche geltend machen wollte, ist die höchste, die absolute Strenge der Sitte und Zucht, es ist zugleich die Fortdauer der wunderbaren Geistesgaben, und zwar als frei vertheilter, nicht an das Amt, auch nicht an das Geschlecht gebundenen. In beiden Principien war eine Wahrheit enthalten, und ich glaube, wir dürfen uns fest überzeugt halten, daß wenigstens die ersten Regungen der Geistesgaben unter ihnen rein waren und ächt. Allein ebenso bestimmt verräth sich zuvörderst bei ihren Gegnern, selbst nach der Darstellung des zu diesen Gegnern gehörigen Eusebius, ein großer Mangel an wahrer *διάνοιας πνευμαίων* *). Schon fehlten in der Kirche diejenigen Männer, deren überlegene Einsicht und wahre Befähigung zur Prüfung der Geister als Regulativ der wunderbaren Erscheinungen in der apo-

*) Es wurde gegen die Montanisten behauptet, daß ein Zustand ekstatischer Bewußtlosigkeit mit der wahren Prophetie unvereinbar und an sich schon Kennzeichen dämonischer Besetzung sei. Diesen schwachen Irrthum führte Miltiades, ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, in einer eigenen Schrift aus: *περί τοῦ μὴ εἶναι προφητῆν ἐν ἐκστάσει λέγειν*. Vgl. Eusebius hist. eccl. I, V, c. 17. Ebenso irrtümlich wäre freilich die entgegengesetzte Behauptung, daß eben die Ekstase, das passive Verhalten des Weissagenden gegen den ihn überwältigenden Geist, der mantische Zustand Symptom göttlicher Inspiration sei. Nicht ganz frei von einem solchen Irrthum ist Hengstenbergs Christologie des alten Testaments. I. Bd. I. Abthl. S. 298 ff. Wahre Prophetie kann in der Form der Ekstase vorkommen, aber diese Form ist die unvollkommenste; sie ist diejenige, in welcher das Wort des Geistes am meisten der Gefahr der Entstellung ausgesetzt ist, diejenige, in der am wenigsten Gewähr für die Reinerhaltung der Inspiration gegeben ist. Sie steht mit dem Traumgesicht fast auf gleicher Stufe; göttliche Offenbarungen im Traum werden auch solchen zu Theil, welche außerdem dem Zustand eines vollkommenen Gottesmenschen sehr fern stehen. Das Höchste ist das Einswerden der Inspiration und des klaren Bewußtseins. Das einzig untrügliche Kriterium der Geister, die in inspirirtem Zustand aus dem Menschen reden, ist das von Johannes angegebene. 1. Joh. 4, 1 — 8.

stolischen Kirche wirksam gewesen war. Es war keine Gewähr gegen die Ausartung der montanistischen Prophetie vorhanden, und diese Ausartung wurde namentlich da beschleunigt, wo man alle anerkannten, welche die Prophetie zum Austritt aus der Kirche genöthigt hatte. Der letzte entscheidende Schritt in dieser Sache war bekanntlich das verwerfende Dekret des römischen Bischofs.

Es erging bei den Montanisten, wie es in ähnlichen Vorkommnissen der späteren Kirche ergangen ist, die Gabe der Weissagung sank mehr und mehr in die Sphäre natürlicher Ekstase herab, und die Zustände des Magnetismus substituirt sich den anfänglichen reinen Geisteszuständen. Denn es ist nun einmal so, daß jedes der Charismen eine natürliche Basis im Menschen findet, deren sich der Geist Gottes bemächtigt. Dann aber steht es, wenn der Geist bereits wieder entweicht, in der Macht des Menschen, den Zustand mit natürlicher Kraft so fortzusetzen, daß er sich formell von seinem Anfang nicht unterscheidet. Ist aber einmal dieß eingetreten, so ist keine Schutzwehr gegen das Eindringen eigentlicher Schwärmerei, ja dämonischer Beißungen mehr vorhanden.

Das Andere, worin sich bei den Montanisten wie in spätern ähnlichen Fällen das Verkommen der wahren Geisteswirkung kund gab, war der Umstand, daß die Offenbarungen, statt aus der Tiefe der göttlichen Gedanken zu quellen und Licht in die Geheimnisse der heiligen Schriften zu bringen, sich mehr und mehr auf Aeußerlichkeiten, auf bestimmte Fastenzeiten, auf das Verbot der zweiten Ehe u. s. w. bezogen. Und hiermit ging der Montanismus allerdings zu einer schweren Verkeuung namentlich des paulinischen Standpunkts über, indem er von diesen Geboten eine neue Aera der Vollkommenheit abhängig machte und sie für die höhern Wahrheiten ausgab, die nicht Christus, sondern erst der Parallel der Kirche kund thun konnte. Dieser angebliche Fortschritt war, unbeschadet des Rechts, welches er gegen die schlaffere Disciplin der Kirche hatte, ein Rückfall unter das Gesetz,

den wir gerade an Tertullian, dem großen Vertheidiger der Montanisten unverkennbar zu Tage kommen sehen.

Indessen bleibt es dabei, daß durch die Unterdrückung des Montanismus zum erstenmal wahre Christen aus der Kirche ausgeschlossen *) und somit ihre Einheit, Heiligkeit und Katholicität zugleich verletzt wurde. Diese Thatsache wird um so bedeutsamer, da mit der Härte gegen die Montanisten das voreilige Anathema des römischen Bischofs Victor gegen die Anhänger jüdischer Osterfeier im Zusammenhang steht.

Aber diese Härten und Ungerechtigkeiten bischöflicher Hierarchie wiederholen sich in gesteigertem Grade gegenüber den Schismatikern des dritten Jahrhunderts. Die Novationer wollten nur die gleiche Strenge des Ernstes gegen die Abgefallenen geltend machen, welche in großen Gebieten der Kirche von jeher beobachtet worden war; keine zweite Buße und Wiederaufnahme in die Gemeinde sollte den Abtrünnigen gestattet, dabei aber die Möglichkeit ihrer Rettung Gott anheimgestellt sein.

Mögen sie hierin gefehlt und sich von der Nachahmung des Verfahrens des Paulus entfernt haben, die erschütternden Stellen des Briefs an die Hebräer hatten sie für sich, und ihr Fehler war sicher durch einen entgegengesetzten in der großen Kirche hervorgerufen worden, deren sittliche Erschlaffung in der nächstvorangegangenen Zeit Origenes bitter beklagt. Gegen diese Erschlaffung wollten sie die Heiligkeit der Kirche im strengsten Sinne des sittlichen

*) Man könnte einwenden, daß dies schon durch die Absonderung der nazarischen Gemeinden von der großen heidenschristlichen Kirche geschehen sei. Allerdings halte ich das milde Urtheil des Origenes über die Nazaräer (ein anderes ist es mit den häretischen Ebionern) für richtig, und selbst ihre Vertheidigung durch Lequien (vgl. Mosheim, de rebus Christianorum ante Const. M. p. 330.) hat vieles für sich. Indessen wissen wir nicht, wann die eigentliche Absonderung und Aufhebung gegenseitiger Anerkennung eingetreten ist, noch wie viel Schuld dabei der eine und der andere Theil gehabt hat.

Rigorismus thätſächlich vertreten, was ſie freilich nur mit Daran-
gabe der Einheit und Katholicität vermochten.

Für dieſe Epoche der Kirche iſt Cyprian's Wert de unitate ecclesiae gegen die Schiſmatiker von unermeflicher Wichtigkeit. Man bewundert von katholiſcher Seite mit Recht *) die Energie und Klarheit, mit welcher hier die Idee der einen allgemeinen Kirche durchgeführt iſt, der Kirche, außer welcher kein Heil zu finden. Wir kennen dieſe Idee als ein ächtes Erbtheil apoſtoliſcher Zeit. Aber eben durch die Art, mit welcher Cyprian dieſe in der älteſten Kirche einſt wahrhaft verwirklichte Idee für ſeine Zeit geltend macht, wird ſie zur Verſtärkung der wahren Katholicität und Einheit der Kirche.

So lange Apoſtel an der Spitze der Kirche ſtanden, war alles was Cyprian zu ihrer Verherrlichung ſagt göltig und wahr. Aber von der Kirche des dritten Jahrhunderts, welche nicht mehr unter den Apoſteln, ſondern unter der Geſamtheit jener Biſchöfe ſtand, die ſchon ſo große Fehler in der Behandlung der Montaniſten begangen hatten, konnte nicht mehr mit Wahrheit ausgeſagt werden, was Cyprian ihr vindicirt. Ein anderer Stand der Verhältniſſe war eingetreten, ſeit der Kirche nicht mehr nur gnoſtiſche Häretiker entgegenſtanden, ſondern auch wahre und rechtgläubige Chriſten, die rein nur aus Gründen der Disciplin ſich von ihr getrennt hatten, um durch dieſe Trennung die Heiligkeit der Kirche Chriſti zu retten. Allein auf einen Unterſchied zwiſchen Häretikern und Schiſmatikern geht Cyprian nicht ein. Ueber alle ſpricht er das gleiche Verdammungsurtheil aus, rein um deßwillen, daß ſie nicht mehr der Kirche angehören, welche unter der Geſamtheit der rechtmäßigen Biſchöfe ſteht. Was er moralifirend gegen den Hochmuth und die Verletzung der Liebe ſagt, Fehler welche die gewöhnlichen Begleiter der Separation ſind, iſt an ſich

*) Vgl. beſonders Wöhler in dem Buche über die Einheit in der Kirche, 2. Aufl. 1843. und in der Patrologie I. B. 1829.

alles wahr. Aber darin besteht sein Irrthum, daß er durchaus voraussetzt, die große Kirche seiner Zeit sei noch das, was sie sein sollte, was sie anfangs war. Sie erscheint ihm in einer so gewaltigen Größe, als die einzige und ausschließliche Verwirklichung der Religion, daß er in den Consequenzen, welche sich aus diesem Grundgedanken des Katholicismus ergeben, noch viel weiter geht, als die spätere katholische Kirche, bis zu Sätzen der Exklusivität, welche die gesammte Kirche der folgenden Zeiten und die römische Kirche schon in der damaligen Periode zum Uebel verworfen hat. Aber folgerichtig ist es eigentlich, wenn Cyprian gar keine Wirkung des Geistes Christi außer der Kirche anerkennend, auch den Sacramenten Christi alle heilbringende Wirksamkeit abspricht, sobald sie außer der Gemeinschaft mit dem legitimen Bischof gespendet werden. Bis zu dem schrecklichen Wort hat sich Cyprian hinreißen lassen, daß die Taufe von einem Häretiker oder Schismatiker ertheilt, nicht für Gott, sondern nur für den Teufel Kinder gebäre.

So hat sich hier, gleich nach dem Eintreten der ersten Anfänge einer Incongruenz zwischen Idee und Wirklichkeit der Kirche, die Behauptung, daß die Wirklichkeit eben dennoch mit der Idee eins sei, bereits bis zur fürchterlichsten hierarchischen Härte gesteigert und es wurde einem Augustinus schwer genug, später diese Irrthümer Cyprian's, auf welche die Donatisten sich stützten, zurecht zu legen. Cyprian's Lehre von der Einheit der Kirche, sein Verdammungsurtheil gegen alle, welche, sei es nun, aus welchem Grunde es wolle, ob mit größerer oder geringerer persönlicher Verschuldung, außerhalb der derzeitigen legitimen Kirche stehen, zeigt uns das schlimmste der Ergebnisse, welche aus rücksichtsloser Festhaltung des Ueberlieferten und unbedingter Vertheidigung und Verherrlichung des Bestehenden, des anfangs zwar vollkommenen, unmerklich aber bereits herabgekommenen Zustandes der Kirche hervorgegangen sind.

Wir haben bereits angedeutet, wie frühzeitig in der Auffas-

sung der richtigen namentlich von Paulus verkündigten Heilslehre eine Verdunkelung des Bewußtseins der Kirche eingetreten ist. Es ist nicht anders, schon in der altkatholischen Kirche finden sich die stärksten Aeußerungen über die Verdienstlichkeit menschlicher Werke und Büßungen für diejenigen Sünden, welche nach der Taufe begangen sind. Von dieser Verkennung des richtigen Verhältnisses zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Thun sind schon im dritten Jahrhundert weder Clemens Alexandrinus und Origenes noch Tertullian und Cyprianus frei, die ganze Kirche verkannte schon damals die tiefe Bedeutung des paulinischen Gegensatzes zwischen Werken und Glauben, Gesetz und Evangelium. Bei den Werken des Gesetzes dachte sie bereits rein an die mosaischen Cerimonien, bei dem Glauben an kirchliche Orthodorie. Paulus insbesondere hatte den Wahn bekämpft, daß Gleichförmigkeit der Cerimonien nöthig zum Heil und zur Einheit der Kirche sei. Eben dieser Grundsatz aber ward in der altkatholischen Kirche nur von wenigen, wie Irenäus, vertreten, von der Masse völlig verkannt; der Osterstreit ist das schlagendste Beispiel, und die Absonderung der nazaräischen Christen von der großen heidenchristlichen Kirche ist von Seiten der letztern vorzüglich durch das Verkennen des paulinischen Standpunktes verschuldet.

Diese weit verzweigte Abirrung von der einst durch Paulus gewonnenen Erkenntniß des Heilsweges hat aber, wie wir wissen, ihren tieferen Grund in den Verhältnissen des großen Kampfes mit den Gnostikern, welcher die höchsten geistigen Kräfte der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts in Anspruch nahm; hierin, nicht allein in der allgemein menschlichen, psychologischen Wurzel solcher Abirrungen, nicht allein in den Principien stoischer Ethik, welche in die alexandrinische Schule übergliengen, und in dem stücklichen Stolge der Romana virtus, welcher in der occidentalischen Kirche sich in der Gestalt des Christenthums geltend machte, endlich nicht oder nur zum allergeringsten Theile in Nachklängen

des alten Jhdaismus ist der Grund dieser Erscheinung zu finden. Die ganze heidnische Gnosis war, namentlich in ihren praktischen Principien, in ihrer Verneinung menschlicher Freiheit, in ihrer Annahme einer auf Naturnothwendigkeit gegründeten Verschiedenheit der zur Seligkeit bestimmten und der nicht dazu fähigen Menschen, in ihrer Opposition gegen das alte Testament und die Werke des Gesetzes, in ihrer Behauptung der Freiheit des Erkennenden vom Sittengesetz sowie vom Gericht, eine abscheuliche Verzerrung paulinischer Lehren. *) Der Kirche ist es nicht gelungen, wie einst dem Johannes, dieser Entartung in der Weise sich zu widersetzen, daß die ganze Wahrheit der paulinischen Lehre zugleich bewahrt worden wäre. Die ganze Theologie der altkatholischen Kirche bis in ihre einzelnsten Gedanken ist antignostisch, sie enthält tiefe Wahrheiten, welche von den Reformatoren nicht genug geachtet wurden und protestantischen Extremen zur Berichtigung dienen. Aber zugleich sind in der altkatholischen Kirche, ihrer Theorie und ihrer Praxis bereits mächtige Anfänge vorhanden von jener in späteren Jahrhunderten bis ins Unermeßliche wuchernden Bertheiligkeit, auf welcher die Reformation ihr Recht gründete und ihre Nothwendigkeit.

*) Ein gründliches Verständniß des Gnosticismus, nicht in dem ganzen Detail seiner speculativen Irrgänge, wohl aber in seiner praktischen, psychologischen und kirchlichen Bedeutung gehört zu den dringendsten Bedürfnissen für j. den Theologen, der auf Selbstständigkeit des Urtheils in kirchlichen Dingen irgend einen Anspruch macht. Einen Beitrag zu einem solchen Verständniß der Sache zu geben, das sich, wie ich glaube, aus den jetzt gewöhnlichen Darstellungen der Gnosis nicht gewinnen läßt, ist hier, da es eine ziemlich umfassende Auseinandersetzung erfordern würde, nicht der geeignete Ort.

Zwölfte Vorlesung.

Meine Herren! Wir haben die altkatholische Kirche in ihrem genetischen Verhältniß zur apostolischen geschildert, die Vorzüge, die sie mit jener theilt, und die Fehler, durch welche sie sich als Anfang späterer falscher Entwicklungen verräth, bezeichnet. Allein wir können zur Schilderung der nächsten großen umgestaltenden Epoche in der Geschichte der Kirche noch nicht übergehen, ehe wir die Resultate gezogen haben, welche sich aus unserer bisherigen geschichtlichen Darstellung sofort für unsern eigentlichen Gegenstand, den Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche ergeben. Von Seiten beider Kirchen wird mit mehr oder weniger Nachdruck Anspruch darauf gemacht, theils die getreue Fortsetzung, theils die ächte Wiederherstellung jener alten Kirche zu sein. Indem beide sich mit mehr oder weniger Bestimmtheit dahin erklären, in der altkatholischen Kirche ihr Vorbild anzuerkennen, fordern beide uns auf, den Maassstab, den dieses Vorbild uns an die Hand gibt, an sie anzulegen. Gerade von dem Standpunkt aus, den wir gewonnen haben, ist es uns nun vollkommen klar, daß dieser Maassstab nicht ein unbedingter ist, und wir sind ferne davon, jede Differenz zwischen der altkatholischen Kirche und den jetzt bestehenden unmittelbar zu einem Verwerfungsurtheil gegen die letzteren zu machen, da wir ja die altkatholische Kirche selbst schon nicht mehr dem Ideal entsprechend fanden, welchem die apostolische sich zubildete. Allein immer noch steht die altkatholische Kirche mit Recht in unserer Bewunderung so hoch, daß wir

ſie und ihre Zuſtände wohl als die dem eigentlichen abſoluten Ideal nächſte Stufe zu betrachten haben. Je verbreiteter nun auf katholiſcher und proteſtantiſcher Seite die falſche, wenn auch gutgemeinte Vorausſetzung iſt, in Uebereinkunft mit der altkatholiſchen Kirche zu ſtehen, um ſo wichtiger wird es uns ſein, wenn ſich als Ergebniſſe unſerer geſchichtlichen Schilberung jetzt eine ganze Reihe von weſentlichen Punkten ans Licht ſtellt, in welchen die altkatholiſche Kirche nicht der römisch-katholiſchen und in welchen ſie nicht der proteſtantiſchen gleich war.

Nicht in Einzelheiten der Diſciplin und Lehre ſind wir hier einzugehen geſonnen, ſondern nur auf dieſenigen Hauptmomente haben wir zu verweiſen, welche den Begriff der Kirche ſelbſt conſtituiren und ihre ganze Exiſtenz bedingen. In dieſen Unterſchieden aber, welche wir jetzt in einigen gebrängten Antithesen hervorheben, werden wir ſaſt lauter ſolche Eigenthümlichkeiten erkennen, durch welche die alte Kirche als unerreichtes Vorbild den beiden Kirchen der Gegenwart gegenüberſteht. Wir behaupten dieß von der proteſtantiſchen Kirche ſowohl als von der katholiſchen, und von der unſeren nicht etwa nar, indem wir ihre modernen Zuſtände ins Auge faſſen, ſondern auch im Hinblick auf ihre frühere nach den Grundſätzen und den poſitiven Lehren der Reformatoren geſtaltete Dafeinsweiſe.

Die altkatholiſche Kirche war nicht römisch-katholiſch, denn ſie ſchrieb ſich nicht jene Vollmacht zu, über alle Fragen des Glaubens und der Sitte mit apoſtoliſcher Autorität zu entſcheiden, und Punkte, die nicht von jeher klar und entſchieden waren, auf unfehlbare Weiſe zu beſtimmen; ſie maſte ſich nicht das Recht an, auch Neues, noch nicht dageweneſes wie aus einem geheimen Schaze apoſtoliſcher Tradition ans Licht zu bringen, mit göttlicher Autorität zu ſanctioniren und ſo die Zahl der Glaubensartikel zu vermehren. Die dogmatiſche Tradition, aus welcher ſie die Synkriſter widerlegte, war nicht ein nur den Häuptern der Kirche anvertrautes, dem Volke verſchloſſenes, unerſchöpfliches Promp-

tuarium der Lehre, sondern der feststehende, allen Christen bekannte Inbegriff einiger einfachen großen Glaubenssätze, bezüglich auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, umfassend die großen thatsächlichen Wahrheiten, auf welchen das Heil und das Wert der Erlösung beruht.

Aber sie war auch nicht protestantisch, denn sie wußte nichts von der heiligen Schrift als einziger Quelle der Erkenntniß und einziger Regel des Glaubens. So heilig ihr die Schrift war, so unbedingt ihr Vertrauen auf die Inspiration des alten und neuen Testaments, so war ihr doch das eigentliche Fundament des Glaubens, das Kriterium aller Lehre: die einfache apostolische Tradition, welche allen Gläubigen, auch denjenigen aus fremden Völkern, in deren Sprache die heiligen Schriften noch gar nicht übertragen waren, bekannt, in dem unverleglichen Symbolum bei der Taufe anvertraut, fest in ihr Gedächtniß und tief in ihr Herz eingeschrieben war.

Diese gewichtige Thatsache, eine geraume Zeit unter uns Protestanten verschollen, obwohl sie in den Schriften eines Irenäus, Tertullian und Origenes offen zu Tage liegt, hat bekanntlich Lessing in seinen Streitschriften gegen Göze zu einer Evidenz erhoben, die man unter uns wahrlich nicht so bald wieder hätte verkennen sollen. Mag es dem großen und sarkastischen Kritiker Ernst gewesen sein oder nicht, wenn er denselben Standpunkt wieder einnehmen zu wollen erklärte, wenn er ihn als den einzig vernünftigen gegen katholische und protestantische Principien geltend macht, wenn er sich entschlossen erklärt, auf den so lange öde gelassenen Confinitis beider Kirchen seine Stellung zu behaupten, — die große Thatsache, auf welche er hingewiesen hat, bleibt wahr und ebenso wahr sind ungeachtet einiger Uebertreibungen, zu welchen er fortgerissen wurde, seine Consequenzen, welche er gegen die Haltbarkeit der gewöhnlichen katholischen wie der protestantischen Principien zog. Denn jenes vielgerühmte Wort des Vincentius: *in necessariis unitas, in dubiis libertas,*

in omnibus caritas, — nie ist es eigentlich der Kirche wahrhaft ernst mit seiner Realisirung gewesen, als in der Zeit des zweiten und dritten Jahrhunderts, aus welchen sich dieses große und unübertreffliche Princip wie eine Reminiscenz in spätern Zeiten forterhalten hat. Denn damals hat die Kirche wirklich eine bestimmte und leicht überschaubare Zahl von einfachen großen Glaubenswahrheiten als das necessarium hingestellt und in allen Gebieten, welche über diese Punkte hinausliegen, der Speculation Freiheit gestattet. Die spätere katholische Kirche und die altprotestantische haben das Nothwendige fort und fort angehäuft und waren auf dem Wege, damit bis ins Unendliche fortzuschreiten, kein dubium und keine offenen Fragen mehr zu lassen, und namentlich die altprotestantische Kirche ist dadurch zu einer Unterdrückerin ächt christlicher Speculation und Theosophie geworden. Die Folge aber dieser unverhältnißmäßigen und unbefugten Ausdehnung des necessarium in der altprotestantischen Kirche war die, daß bei der neueren freien Regung der Geister die Herrschaft der ausgearbeitetsten Orthodoxy in ihr Gegentheil umschlug; es ist dahin gekommen, daß sie auch das einfache necessarium der alten Kirche nicht mehr durchsetzen kann. Auch die Bande der einst unverletzlichen apostolischen Tradition haben sich aufgelöst und in ihrem jetzigen Verhältniß sieht sich die protestantische Kirche Deutschlands nicht mehr im Stande, um das einfache großartige Symbolum der alten Kirche ihre Schaaren zu versammeln, noch an diejenigen, welche dieß Symbolum verläugnen, durch die That zu beweisen, daß sie nicht zu uns und wir nicht zu ihnen gehören *).

*) Niemand halte eine Aeußerung wie die hier gethane für eine Billigung der direkten oder indirekten Appellation an die Staatsgewalt, zu welcher sich in dieser Lage die Vertheidiger apostolischer Tradition nur zu leicht verführen lassen. Eine Intervention der weltlichen Macht kann auch hier nur verderblich wirken und jedes Glaubensbekenntniß, welches die versteckte Absicht merken läßt, eine solche hervorzurufen, wird, statt Glauben zu wecken und eine erbauende Wirkung auszuüben, nur den allergehäßigsten

Zwischen beiden großen Verirrungen steht als großes herrliches Vorbild die altkatholische Kirche mit ihrem apostolisch überlieferten Bekenntniß, das sie mit wahrer Treue und Freisinnigkeit vertheidigte. Durch ihre Festigkeit in diesem Bekenntniß gelang ihr der Sieg über die falsche Synodus, durch ihre weise Einschränkung des Nothwendigen auf den einfachen Canon apostolischer Tradition machte sie es möglich, daß in ihrem Schooße so freie und gewaltige wissenschaftliche Regungen sich entfalten, wie diejenige, aus welcher das System und die ganze Thätigkeit des Origenes hervorgegangen ist. Es kommt hier nicht auf den Werth dieses Systems an sich an, ob seine positiven Lehren, die es zu den in der Kirche überlieferten hinzuthut, um diese zu einer alles umfassenden organischen Einheit der Erkenntniß zu erheben, wahr, ob sie Elemente einer wahrhaft ächten und fördernden Synodus sind, denn sie sind es nicht, sie sind fremdartige, dem Christenthum aufgedrungene Ideen aus der neoplatonischen Zeitphilosophie. Aber als Vertreter eines großen Princips ist Origenes von unendlicher Wichtigkeit, und die Möglichkeit, daß sich dieses Princip, wenn auch unter partieller Anfeindung in der Kirche des dritten Jahrhunderts entfaltete, die Thatsache, daß in der Kirche

Eindruck auf die Gegner machen. Man erkennt in der Kirchengeschichte mit Recht die Appellation der gegen Paulus von Samosata in Antiochia versammelten Bischöfe an den Kaiser Aurelianus als ein Symptom nahenden Verfalles der Kirche. Warum ahmt man ihr Beispiel nach? Wollt ihr dem Glauben und der Wahrheit einen ächten Sieg bereiten, so betretet den Weg wahrer Selbstverläugnung, verzichtet, wenn es zum Aeußersten kommt, auf allen weltlichen Vortheil und überlaßt ihn den Gegnern; eine solche Glaubensthat wird nicht unbelohnt bleiben. Anatheme, welche mit dem Scheine von Glaubensthaten umkleidet, im Grunde nur das Eingreifen der Obrigkeit hervorrufen sollen, sind fast ebenso fern von ächter Nachahmung des apostolischen Anathema, als das Verfahren der Inquisition, wenn sie mit der Beteuerung *occulosa non sicut sanguinem* den Ketzer dem weltlichen Arm überantwortet.

jener Zeit innerhalb einiger weniger einfacher Grundlinien unverleglicher Ueberlieferung Freiheit der Speculation herrschte, genügt, um in dieser Hinsicht der altkatholischen Kirche einen unermesslichen Vorzug vor allen späteren Zeiten zu sichern. Auch sind in unsern Tagen Männer aufgetreten, welche mit Einsicht und Kraft die protestantische Kirche aufgerufen haben, jene einzig wahre Stellung wieder einzunehmen, die, um anderer Verhältnisse jetzt nicht zu gedenken, auch in den neuesten kritischen Kämpfen über die Aechtheit heiliger Schriften die allein sichere sein würde. Schleiermachers bedeutendster Gegner, der von unsern Theologen noch nie so, wie er es verdient, gewürdigte Ferdinand Delbrück und ein jüngerer Gelehrter, der kürzlich in seine Fußstapfen getreten ist, Adalbert Daniel sind in der Gegenwart zwar verkannt, aber es kommt eine Zukunft, die ihrer in Ehren gedenken wird. Doch auch in größeren kirchlichen Kreisen hat sich die richtige Einsicht in Wesen und Bedeutung der alten apostolischen Glaubensregel durch den rüstigen Glaubenskämpfer Grundtvig unter den Christen in Dänemark und Norwegen verbreitet, und sein Mitkämpfer Nadelbach hat auch unter uns für die richtige Würdigung des apostolischen Symbolums beachtenswerthe Andeutungen gegeben.

Eine consequente Rückkehr zu dem wahren Verhältniß von Tradition und Schrift, wird sich nimmermehr als ein Rückschritt sondern vielmehr als die belebendste Förderung für Glauben und Wissenschaft erweisen. Nur müssen wir im Hinblick auf die altkatholische Kirche zugleich im Auge behalten, daß in ihr die Autorität der heiligen Schriften durch rituelle Tradition gesichert und um nichts schwankender war als die Ueberlieferung der dogmatischen Glaubensregel. Der Gebrauch, diese, und nur diese heiligen Bücher, welche den Canou in seiner Urgehalt ausmachten, zur Erbauung der Gemeinde vorzulesen, womit sich die Ueberzeugung verband, daß aus ihnen die höchste Erkenntniß zur Erläuterung der Glaubensregel und Widerlegung der Irrlehre zu schöpfen sei, dieser Ritus und die an ihn sich knüpfende Ueberzeugung

war in der alten Kirche ebenso unerschütterlich und unangreifbar, wie die übrigen aus der Urzeit überlieferten Institutionen. Verbinden wir aber mit der eigenthümlichen Stellung der alten Glaubensregel auch diese andere Thatsache, die praktische Heilighaltung der heiligen Bücher, so ist nicht mehr zu fürchten, daß durch Wiederzurückführung der ursprünglichen Stellung, welche die apostolische Tradition neben der heiligen Schrift einnahm, die Würde, Heiligkeit und Autorität dieser letzteren hintangesezt oder beeinträchtigt werden müßte, eine Besorgniß, welche nur dann erwachen könnte, wenn wir jene Forderung ganz in demselben Sinne und in dem Interesse wie einst Lessing aussprechen würden. —

Die altkatholische Kirche war nicht römisch-katholisch, denn sie ehrte zwar den römischen Bischof als den Nachfolger des heiligen Petrus, aber nicht in dem Sinne, daß er der Erbe der ganzen Apostelgewalt, der Statthalter Christi und der Fels wäre, auf den die Kirche gegründet ist. Sie erkannte die große Bedeutung, welche die Gemeinde von Rom als Metropolis des Christenthums für das ganze Abendland hatte, und schätzte die Reinheit der Tradition, welche dort durch eine nachweisbare ununterbrochene Reihe von ehrwürdigen Bischöfen seit der Apostelzeit bewahrt worden war, aber sie erkannte den römischen Bischof nicht als einen Richter, der durch seine einzelne Stimme gegen die übrigen Bischöfe entscheiden und eine particulare römische Tradition zur allgemeinen erheben dürfte. Als dieß Stephanus von Rom im Streit über die Aufnahme und Tausch der Häretiker versuchte, ward ihm von Cyprian, demselben, der in damaliger Zeit das stärkste und größte über die Herrlichkeit der cathedra Petri gesagt hatte, Widerstand geleistet und von Firmilianus mußte er sich sagen lassen: während er meine, so viele andere Gemeinden von der Einheit der Kirche auszuschließen, habe er nur sich selbst von dieser Einheit abgeschnitten *).

*) Epist. LXXV unter den Cyprianischen Briefen, c. 21 (alias c. 20.)
Lites enim et dissensiones quantas parasti, (Stephano) per

Kirchengewalt, welche bei Cyprian zu Grunde liegen, sind mit nichten die des späteren Curialismus, sie kommen vielmehr denen des Episcopalismus außerordentlich nahe. Alle Bischöfe haben ihre Gewalt unmittelbar von Christo, nicht erst durch Vermittlung des römischen Bischofs, und als die höchste Instanz in der Kirche, als das woran die Einheit und Rechtmäßigkeit geknüpft ist, erscheint nicht ein einzelner, sondern die *universitas episcoporum*. Der Gedanke, diese zu einem allgemeinen Concilium zu versammeln, wurde zu Cyprians Zeit noch nicht ausgesprochen, aber seine Ideen zeigen, wie außerordentlich nahe er damals bereits lag und wie natürlich bei der ersten großen Anforderung und Gelegenheit seine Ausführung sich ergeben mußte. Aber auch als dieß geschah und das Concilium von Nicäa sich versammelte, war dessen Absicht nicht, ein neues Glaubensgesetz anzustellen, sondern nur den alten überlieferten Glauben auszusprechen. Und das neue Wort, womit dieß geschah (*ἑμοὺς αὐτῶς τῷ πατρὶ*), hat Athanasius selbst nicht für absolut nothwendig erklärt, sondern vielmehr anerkannt, daß auch ohne dieses Wort der rechte Sinn des alten Glaubens festgehalten werden könne.

Aber die altkatholische Kirche war auch nicht protestantisch, denn sie wußte nichts vom allgemeinen Priesterthum in dem Sinne, wie Luther es sagte, um das Recht der Reformation und der Selbsthülfe in Sachen der Kirche und des Glaubens daraus herzuleiten. Die altkatholische Kirche hatte nichts weniger als demokratische Ideen von der Kirchengewalt. Zwar wurden die Aemter der Bischöfe besetzt unter Beziehung und Beistimmung der Gemeinde, aber die bischöfliche Gewalt und alle damit verbun-

ecclesias totius mundi! Peccatum vero quam magnum exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti! excidisti enim te ipsum; noli te fallere, siquidem ille est vere schismaticus, qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri (abstinere?) posse, solum te ab omnibus abstinuisti.

denen Rechte wurden bereits als ein Erbtheil apostolischer Stiftung, nicht als eine freiwillige Uebertragung einer der ganzen Gemeinde innewohnenden Macht angesehen.

Die altkatholische Kirche war nicht römisch-katholisch, denn sie dehnte ihre Urrügligkeit nicht über alle Theile der Lehre und des Glaubens aus und knüpfte ihre Unfehlbarkeit und die Hoffnung ewiger Dauer nicht an den römischen Stuhl. Aber sie war auch nicht protestantisch, denn sie dachte nicht an die Möglichkeit, daß einst die Majorität der Bischöfe sich verirren und dadurch eine Separation von der großen Kirche berechtigt, ja nothwendig werden könnte. Nur die Minorität der Montanisten und Novatianer, welche später wieder aus der Geschichte verschwindet, behauptete das Recht der Seceßion, und nur bei ihnen, namentlich bei Tertullian, lassen sich Stimmen vernehmen, welche den späteren protestantischen Grundsatz aussprechen.

Die altkatholische Kirche war nicht der römisch-katholischen gleich, denn ihr Cultus war in seiner Einfachheit noch frei von der spätern Fülle und Pracht der Cerimonien, frei von dem Schmuck und von jeder Verehrung der Bilder, und die Anrufung der Heiligen hatte in ihm noch keine Stelle gefunden, sondern nur die Fürbitte für die Entschlafenen. Aber ihr Gottesdienst war noch weniger dem gleich, was aus dem protestantischen theils durch die Principien einiger Reformatoren, theils durch neuere Umbildungen geworden ist. Denn in ihrer mysteriösen, von tiefem Ernste durchdrungenen Gestaltung des ganzen Cultus hielt sie insbesondere die objective Realität des Mysteriums im heiligen Abendmahl und ebenso die reale Wirkung der heiligen Taufe fest.

Die altkatholische Kirche stand noch nicht auf dem Standpunkt der römischen, denn ihr war die Eucharistie zwar ein Opfer, aber noch nicht ein eigentliches Sühnopfer für die Lebendigen und die Todten, etwas ganz anderes als später war ihr die Beichte und Absolution, auch kannte sie andere sühnende

Gerichtswort und eine Kirchengewalt, wie sie später in Ertheilung des Ablasses geübt wurde, nicht. Aber sie war auch der protestantischen nicht gleich, denn bereits schränkte sie die Rechtfertigung auf die Taufe und ihre Wirkung auf die Vergangenheit, auf die vor der Taufe begangenen Sünden ein, überzeugt, daß die Sünden nach der Taufe nicht durch freie Gnade, allein durch den Glauben, sondern durch eigene Büssung des Menschen hinweggenommen werden müßten. Wie sie denn überhaupt nicht daran dachte, die Rechtfertigung aus dem Glauben zum einzigen Kriterium der Rechtgläubigkeit zu machen. Dieß ist endlich der tief greifende innerste Unterschied von der protestantischen Kirche, der sich auch in der ganzen Stimmung der altkatholischen und in der ascetischen Strenge ihres Lebens verräth.

Ist es erlaubt, hier nicht nur auf Verfassung, Glauben und Sitte der alten Kirche, sondern auch auf die Hoffnungen hinzuweisen, mit welchen sie ihren Glaubenskampf gekämpft hat, so müssen wir sagen, daß sie auch in dieser Hinsicht weder mit der späteren katholischen, noch mit der protestantischen Kirche übereinkömmt; denn zwar existirte in ihrem Schooße von Anfang an eine Richtung, welche geneigt war, die Verheißungen der heiligen Schrift von dem Reiche der Herrlichkeit geistig und allegorisch zu deuten — ohne, wie die Gnostiker, den apostolischen Lehrsatz von der Auferstehung des Fleisches anzutasten — und diese allegorisirende Richtung hat später von Alexandria aus sich verbreitend immer mehr die Herrschaft gewonnen, aber die große Mehrzahl der Christen, die Gesamtheit derjenigen, welche jede Einmischung der Philosophie in den Glauben scheuten, war durchdrungen von der Erwartung, daß Christus wiederkehrend zum Gericht über die Lebenden, sein Reich auf Erden aufrichten und auf der vom Bösen gereinigten Erde mit seiner verklärten Gemeinde regieren werde. Im Gegensatz zum Spiritualismus der Gnostiker ward auch diese Seite der Glaubenslehre zuweilen etwas zu stark und mit Annäherung an judaistische Vorstellungen

hervorgehoben, aber ihre Grundgedanken sind nichts weniger als judaistisch, nichts weniger als niedriger, sinnlicher Art, sie stammen aus apostolischer Ueberlieferung und wurzeln in den heiligen Schriften. Ich kann mich nicht enthalten, den großartigen und tiefsinnigen Hauptgedanken des alten kirchlichen Eschatismus anzuführen, wie ihn Irenäus — meiner Meinung nach aus ächter, johanneischer Tradition schöpfend — am Ende seines Werkes gegen die Gnostiker entwickelt. Es soll sich die große erlösende Führung des Menschengeschlechts in drei Weltaltern vollenden. Jetzt ist die Zeit des heiligen Geistes, in welcher er die gefallene Menschheit hinzuführen sucht zum Sohne. Mit der Wiedererscheinung des Sohnes beginnt sein Reich; er herrscht dann in Mitte seiner verklärten, um ihn versammelten Gemeinde; durch seinen heiligenden Umgang reift sie allmählig heran, um fähig zu werden zum unmittelbaren Anschauen des ewigen Vaters. Dann führt der Sohn das erlöste und zum wahren Ebenbild Gottes hergestellte Geschöpf dem Vater zu, übergibt ihm die Herrschaft und unterwirft sich ihm selbst, auf daß das ewige Reich des Vaters beginne und Gott sei Alles in Allem *).

Mit diesem Grundgedanken urchristlicher Eschatologie hat keine spätere kirchliche Dogmatik etwas gemein, und auch hierin tritt also die Eigenthümlichkeit der altkatholischen Kirche hervor. Aber das letzte, das bedeutendste Moment, worin sie sich von allen

*) Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur, dicunt presbyteri Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere et per Spiritum quidem ad Filium et per Filium autem ascendere ad Patrem, Filio deinceps cedente Patri opus suum, quemadmodum et ab Apostolo dictum est: quoniam oportet regnare eum quoad usque ponat inimicos sub pedibus ejus, cett. Irenaeus adv. haer. l. V. c. 36, (ed. Feuarentius, Colon. 1625. pag. 505.). Die presbyteri sind die Aeltesten in Kleinasien, die Schüler des Johannes. Die Stelle ist vermuthlich aus dem Werke des Papias von Hierapolis.

späteren Zuständen der Kirche unterscheidet, müssen wir erst noch zur Sprache bringen, um jetzt den Punkt zu bezeichnen, durch dessen Umänderung im vierten Jahrhundert die ganze Kirche eine andere geworden ist. Ich meine damit nichts anderes, als die Freiheit der alten Kirche von jeder Verknüpfung mit dem Staate und ihre nichtsbekweniger bestehende Festigkeit und Einheit; ihre Stellung in dieser Welt als ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, ihr Verzicht auf weltliche Mittel zur Erreichung ihrer großen Zwecke und zur Wahrung ihres Bestandes, ihre Anspruchslosigkeit, mit der sie vom Staate nichts begehrte, als die Duldung einer *religio licita*. Stellen wir ihr die spätere katholische und die jetzige protestantische Kirche gegenüber, wie sie durch ihre Verbindung mit dem Staats- und Volksleben geworden sind, so zeigt uns die katholische Kirche zwar die größte Festigkeit und Einheit, aber nur gezwungen gestattet sie Freiheit des Bekenntnisses denen, die sich von ihr absondern; die protestantische aber hat sich einer Freiheit hingegeben, durch welche ihre Einheit und Festigkeit verloren gegangen ist, nur die altkatholische Kirche wußte beide Eigenschaften mit einander zu vereinigen: die freie Stellung und das freie Gewährenlassen der Draußenstehenden, weil sie mit dem Staatsorganismus noch nicht verflochten war, und die Einheit und Festigkeit in ihrem Innern, weil sie sich apostolischer Stiftung bewußt war. In sich selbst war sie ein fest geschlossener heiliger Bund; nach außen hin verzichtete sie auf jede Anwendung der Gewalt, um Irrende zu belehren oder Abtrünnige wieder zum Eintritt zu nöthigen.

Aber dieses ganze Verhältniß verwandelte sich durch das verhängnißvolle Bündniß, welches die Kirche im vierten Jahrhundert mit dem römischen Staate einging, in sein Gegentheil, und alle Umgestaltungen, die sie im vierten und fünften Jahrhundert erfahren hat, von den äußerlichsten bis zu den innerlichsten und geistigsten entspringen allein aus dieser einzigen Quelle. Denn allein durch diese Thatsache wurde es entschieden, daß sich die

Kirche fortan nicht mehr als ein von der Welt gesonderter und in ihrer Mitte für sich bestehender freier Verein anzusehen hatte, sondern daß sie sich in eine große, die Nationen umfassende Anstalt verwandelte, mit dem Verufe, an der Hand des Staates, ihm mehr oder weniger verähnlicht, die Massen zu erziehen und durch allmähliche Wirksamkeit derjenigen christlichen Vollkommenheit zuzubilden, welche sie Anfangs von allen ihren Gliedern verlangte.

Wir können nicht wagen zu behaupten, daß die Uebernahme eines solchen Verufes von Seiten der Kirche ganz außerhalb der göttlichen Bestimmung und ihrer ächten Entwicklung lag, vielmehr deuten schon manche Symptome, welche gleich nach dem Ende der apostolischen Zeit sich zeigen, darauf hin, daß die Kirche einem solchen neuen Stadium ihres Daseins entgegenging *). Aber die große vorwurfsvolle Klage, welche wir gegen die Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts aussprechen müssen, ist die, daß sie die Verbindung mit dem Staate in einer Weise einging, welche nichts anderes als die völlige Vernichtung ihrer Reinheit und Heiligkeit war, und daß sie durch diese Katastrophe, statt zur Erfüllung ihrer neuen pädagogischen Aufgabe in erhöhtem Maaße fähig zu werden, vielmehr erlahmte und ihre reinsten und geistigsten Kräfte, welche sie gerade zur Lösung jener Aufgabe am dringendsten nöthig hatte, verlor. Die hiemit eingetretenen Uebel sind aber solche, von denen in allen spätern Zeiten weder die

*) Das entscheidendste Moment ist die Einführung der Kinder-taufe, die ich zu den wahrhaft apostolischen Traditionen rechnen zu müssen und auf historischem Wege als eine solche darthun zu können glaube. Ich beziehe mich auf die Andeutungen in meiner Schrift: Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts u. s. w. S. 390. Mit der Anerkennung der Rechtmäßigkeit der Kinder-taufe mußte es die Gemeinde zugleich als ihre Pflicht und Bestimmung ansehen, das heranwachsende Geschlecht auf dem Wege der Erziehung für das Christenthum heranzubilden und allmählig zur Höhe des inneren religiösen Lebens zu führen.

katholische noch die protestantische Kirche, außer in kleinen, particularen Zuständen, sich wieder zu befreien vermocht hat.

Hier könnte nun Jemand sagen, es wäre, auch ohne die allerdings theilweise verfehlten und verderblichen Maaßregeln der ersten christlichen Kaiser von Constantinus I. bis zu Theodosius II., von selbst dahin gekommen, daß die ganzen Massen der Kirche zur Erziehung und Läuterung zugefallen wären. Und wir wollen nicht verkennen, daß es sich allerdings schon früher hie und da dazu anließ, als sollte die Kirche zwar nicht eine Staatskirche, aber doch eine Volkskirche und die christliche Religion Sache eines ganzen Volksstammes werden. Plinius Secundus gibt uns von dem Verfall des alten Götterglaubens und von der ausgebreiteten Neigung zum Christenthum unter der Bevölkerung Bithyniens eine solche Schilderung, daß wir sagen müssen: hier war die Sache durch apostolische Thätigkeit bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts so weit geführt, daß es nur noch weniger Schritte und geringer Begünstigung von außen bedurft hätte, so wäre das Heidenthum wenigstens als öffentlicher Cultus in Bithynien erloschen und das Christenthum als die einzige bestehende Religion übrig geblieben. Und die große Anzahl der Christen unter Diocletianus, zweihundert Jahre später, läßt uns vermuthen, wie damals bereits mehrere Provinzen demselben Ziele nahe gekommen waren. Allein für's erste waren solche Erscheinungen immer noch nur partiell und Reactionen des Heidenthums wären sicher nicht ausgeblieben; und dann hätte, womit wir die Hauptsache aussprechen, auf welche hier alles ankommt, apostolische Handlungsweise nie dazu geführt, die ganzen Massen, für welche das alte Heidenthum etwas erstorbenes geworden war, ohne weiteres durch die heilige Taufe in die Kirche einzuführen, und noch weniger hätten je die Apostel irgend eine vom Staat ausgehende äußerliche Begünstigung des Christenthums oder irgend eine Gewaltmaassregel gegen die noch übrigen Anhänger des Heidenthums oder gegen die auf der Schwelle des

Uebergangß zandernde Menge gebilligt. Wahrlich, ist uns etwas von apostolischer Denkweise gewiß, so ist es dieses, daß sie gegen jede solche Unterstützung der weltlichen Macht feierlich protestirt und dadurch die verderbliche Fluth von Heuchelei und Sittenverderbniß ferngehalten haben würde, welche bei dem Eintreten eines solchen Verhältnisses zum Staat unausbleiblich in die Kirche hereinströmt, und für ein unberechenbar größeres Uebel als das Bestehen des Heidenthums außerhalb der Kirche angesehen werden muß.

Allein alle diese folgenreichen Mißgriffe, welche in ähnlichem Falle eine wahrhaft apostolische Gesinnung fern gehalten haben würden, sind unter Billigung der Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts von der Kaisergewalt in ungeheurem Maße begangen worden. Wir können uns nicht milder ausdrücken, als: die Bischöfe jener Zeit haben gewissenlos, und die von ihnen berathenen Kaiser haben zum Verderben der Kirche gehandelt, auf ihnen allen ruhte ein Geist der Verblendung, durch welchen jener kritische Moment einen unheilvollen Ausgang nahm, und die Periode dieser großen Katastrophe ist nichts anderes, als die Stunde, in welcher die Hüter des Ackerß bethört durch den Geist dieser Welt in Schlaf versanken und dem Feinde eine unermessliche Ausfaat von Unkraut möglich machten, welche durch alle folgenden Jahrhunderte bis auf die Gegenwart gewuchert hat.



Dreizehnte Vorlesung.

Meine Herren! Wir haben nicht zu befürchten, daß wir uns in Einzelheiten der Kirchengeschichte, welche nicht zur Sache gehören und zum Verständniß unseres Gegenstandes wenig beitragen würden, verlieren möchten, wenn wir in der heutigen Stunde die Metamorphose in ihren Hauptzügen darzustellen versuchen, welche für die Kirche durch ihre Verbindung mit dem römischen Reiche eintrat. Denn in jedem dieser Hauptzüge werden wir ein Moment des Bildungsganges erkennen, durch welchen aus der altkatholischen Kirche dasjenige geworden ist, was als römisch-katholische Kirche vor unsern Augen steht. Die Einsicht aber in den Ursprung der einzelnen Momente, welche ihren dem Protestantismus entgegengesetzten Charakter bilden, ist mit dem richtigen Urtheil über diesen Charakter fast geradezu identisch. —

Es war einer der entscheidendsten Augenblicke in der ganzen Geschichte der Kirche, als Constantinus in dem Christenthum gewissermaßen eine höhere Magie als die der alten Götter Rom's erkennend — denn zu einer wahreren und tieferen Auffassung des Wesens der christlichen Religion ist er nicht gelangt — durch die Verbindung seiner eignen Sache mit der Sache des Christenthums sich den Sieg über seine Gegner und die Dauer seines Thrones zu sichern beschloß.

Wie sollte das neue Verhältniß, in welches die vorher verfolgte oder nur geduldete Religion der Christen zu dem tausend Jahre alten collossalen Organismus des römischen Weltreichs trat,

geordnet werden? Dieß war die Frage, deren praktische Lösung hier, wo sie zum erstenmal nothwendig wurde, der höchsten unter den Menschen möglichen Weisheit bedurft hätte, um nicht zum Verderben des einen oder des andern der in Verbindung zu stehenden Theile oder gar zum Unheil beider auszuschlagen.

Es ist nicht zu läugnen, daß es, nachdem einmal die Kaiser sich für die Sache der Kirche entschieden hatten, zu den unabweißbarsten Forderungen gehörte, diejenigen öffentlichen Manifestationen des Heidenthums, welche mit den einfachsten und größten Forderungen der Sittlichkeit stritten, zu hemmen, die Gebräuche heidnischer Religion, welche in althergebrachter Verbindung mit officiellen Akten des Staates oder des Kaiserthums standen, von diesen abzulösen, und auf dem Wege der Gesetzgebung diejenigen socialen Mißverhältnisse zu überwinden, welche wie Sklaverei und Polygamie im Widerspruch mit der vom Christenthum beabsichtigten sittlichen Hebung der Menschheit stehen. Das Christenthum selbst würde sicher auf geistige und seiner Natur entsprechende Weise wie vordem zu immer größerem Einfluß auf die Massen fortgeschritten und dem Ziele einer Christianisirung der Gesamtheit näher gerückt sein, wenn die Staatsgewalt sich darauf beschränkt hätte, ihm nur, neben Begeräumung der schwersten äußern Hindernisse seiner Verbreitung, vollkommen freie Entfaltung zu gestatten.

Alein Gedanken wie dieser lagen für jenes Zeitalter in unendlicher Ferne. Nie ist es einem jener ersten christlichen Imperatoren von Constantinus bis auf Justinian in den Sinn gekommen, seine Protection, welche er der Kirche angedeihen ließ, in solchen Schranken zu halten. Die Möglichkeit endlich, daß ein Staat, ohne irgend eine positive Religion zu der seinigen zu machen, sich rein auf Recht und Gesetz gründen könne, lag ganz außerhalb des Gesichtskreises jener Zeit. Erst den neuesten Epochen der Weltgeschichte verdanken wir die Erfahrung von dieser Möglichkeit, daß die Existenz eines Staates bei fast ganz unbedingter Freiheit der Religion, allein durch die Herrschaft des

Gesetzes über die Gemüther des Volkes bestehen, ja daß das Christenthum, selbst das in Secten zerfallene, bei einer völlig unabhängigen Entwicklung zu einer größern Macht über die öffentliche Stimmung gelangen kann, als diejenige ist, welche es in den vorzugsweise sogenannten christlichen Staaten ausübt.

Das Alterthum wußte von solchen Zuständen nichts. Für alle antiken Völker waren die Anfänge ihres nationalen Daseins mit den Anfängen ihrer Religion unzertrennlich verknüpft. Keiner der Staaten des Alterthums hielt es für seine Aufgabe, oder nur für erlaubt, seine politischen Angelegenheiten vom Kultus seiner Götter zu isoliren. Jeder dahin zielende Versuch mußte als Untergrabung der Größe und Wohlfahrt der Nation und des Staates selbst erscheinen. Insbesondere aber war dieß Verhältniß enger Verbindung zwischen der politischen Macht der Nation und der Anhänglichkeit an ihre väterlichen Gottheiten entschieden und klar in dem römischen Weltreich. Das römische Volk hatte als solches seine Götter, die es zum Siege geführt hatten; ihre Auspicien leiteten seine Schritte und der Adler des Jupiter Capitolinus zog vor den welterobernden Legionen einher.

Jene alte vielgerühmte Toleranz des römischen Volks erstreckte sich auf die Götter fremder Nationen, deren Verehrung nichts weniger als eine principielle Verneinung der Verehrung der Götter Roms war. Ein ganz anderes aber war das Verhältniß Roms zum Christenthum, als dieses, den Polytheismus im Princip verwerfend, mit der entschiedensten Exklusivität gegen den gesammten alten Götterglauben auftrat. Dieses Verhältniß mußte zu einem gegenseitigen Vernichtungskampfe führen, und als nach dritthalbhundertjähriger blutiger Unterdrückung des Christenthums diesem die Macht des römischen Reiches zufiel, konnte es nicht ausbleiben, daß nun gewissermaßen das umgekehrte Verhältniß im Gegensatz zu dem bisherigen eintrat. Was die alten Götter für Rom gewesen waren, das sollte jetzt der neue Kultus des allein wahren Gottes der Christen sein, und wie einst, wer

die Götter Roms verwarf, als ein Feind des römischen Volkes erschien, so kam es jetzt dahin, daß derjenige, der dem Gotte der Christen seine Huldigung versagte, von der römischen Staatsgewalt als ihr Widersacher betrachtet wurde.

Zwar nicht jene Barbarei blutiger Verfolgung konnte sich die christliche Staatsgewalt gegen das Heidenthum erlauben, welche früher von diesem gegen das Christenthum angewendet worden war; aber alle nur möglichen Hindernisse, fast bis zur Todesstrafe, wurden von Seiten des Staats dem alten Cultus entgegengestellt, wiewohl es dessen ungeachtet noch fast dreihundert Jahre währte, bis seine letzten Spuren aus dem weiten Gebiete des römischen Reichs sich verloren; alle nur erdenklichen äußern Förderungsmittel, ausschließliche Berechtigung zur Theilnahme an der Leitung des Staatswesens für die Christen, Immunitäten des Klerus und Dotationen für die Kirche mußten dem Christenthum zu Hülfe kommen, und die Fälle blieben nicht aus, wo geradezu an die Legionen der Befehl erging, sich taufen zu lassen *).

*) Das scheinbarste, was man für eine rasche, gewaltsame und äußerliche Christianisirung ganzer Nationen sagen könnte, wäre folgendes. Diese Methode habe ihr Recht, sie sei heilsam, sie allein führe zum Ziele da, wo es sich um uncultvirte Völker handle, welche auf anderem Wege dem Christenthum nicht zugänglich gemacht werden könnten. Durch die äußerliche Christianisirung werde ein Keim der Cultur und Civilisation in sie gepflanzt, der später aufgehe und seine Früchte trage; wenn auch die erste Generation ohne innere wahre Theilnahme an dem vorzuziehenden Leben der Religion absterbe, so könne doch die zweite oder eine spätere Generation für die innere Religion erzogen werden. So hätte selbst Karls des Großen Gewaltthat gegen die Sachsen, deren erste Generation das Christenthum als ein mit dem Schwert aufgezwungenes Joch ansah, schon im nächsten Menschenalter die herrlichsten geistigen Früchte getragen, wie man aus dem altsächsischen Epos *Heliand* ersehen könne.

Aber wenn dem auch so sein mag — und wirklich hat sich ja alles Gute und innerlich Herrliche der ganzen germanischen Kirche im Mittelalter auf einem Grunde erbaut, der mehr oder weniger in solcher Weise gelegt worden war, — so müssen wir doch

So entschieden war das Christenthum als Staatsreligion der alten Religion des römischen Volkes substituirt worden, und

darauf zurückkommen, daß apostolische Thätigkeit zu einem solchen Verfahren niemals geführt haben würde. Auch einige von den Aposteln haben den unkultivirten Völkern jenseits der Grenzen des römischen Reiches im Süden, Osten und Norden ihre Wirksamkeit zugewendet. Ihre Erfolge waren in Hinsicht auf Extension, namentlich verglichen mit denen eines Paulus, Petrus und Johannes, gering. Nur so ist es ja erklärlich, wie selbst jede sichere Kunde über das Leben und Ende fast der Hälfte von den Aposteln und über die Resultate ihres Wirkens verloren gehen konnte. Unter den Scythen war noch im fünften Jahrhundert nur ein einziger Bischof, wie Sozomenus angibt (hist. eccles. VII, c. 24. pag. 784 ed. Vales.), wiewohl das Christenthum an verschiedenen Punkten des scythischen Gebiets nicht wenige Anhänger hatte. Hieraus ist zu schließen, daß im apostolischen Zeitalter (dieß hier bis unter Hadrianus ausgedehnt) nur an einem einzigen Punkte Scythiens das Christenthum festen Fuß zu fassen vermochte. (Das entgegengesetzte Verhältniß findet bei der Kirche von Africa proconsularis statt.) Die Apostel und ihre unmittelbaren Jünger begnügten sich also mit so geringen Erfolgen. Und man sage nicht, sie hätten, wenn nur die weltliche Macht sich des Christenthums damals schon angenommen hätte, von ihrer Unterstützung den Gebrauch gemacht, den die Kirche vom vierten Jahrhundert an machte. Wir haben ein Beispiel davon, wie ein Apostelschüler handelte, durch den ein Fürst bekehrt worden war. Sollte auch, was ich hier aus Moses von Chorene anführe, keine Thatsache, sondern eine unhistorische Sage sein — ich halte den Bericht für glaubwürdig — so wäre doch auch die Sage als Reminiscenz einer später nicht mehr beobachteten Weise der Verbreitung des Evangeliums beachtenswerth. Abgarus von Edessa war durch Thaddäus gesund gemacht und getauft worden. Wie sollte nun der Herrscher sich gegen sein noch heidnisches Volk verhalten, welche Hilfe sollte Thaddäus in Anspruch nehmen? Die Erzählung sagt ganz einfach: *nominom vero per vim ad fidem adigebant, credentium tamen numerus quotidie augebatur.* (Moses Choren. edd. Whiston fratros 1786. pag. 187.) Also dieselbe Mäßigung, wie sie gewiß auch Paulus beobachtete, als er den Proconsul von Cypern für das Evangelium gewonnen hatte. Wenn in späteren Zeiten eine entgegengesetzte, nicht apostolische Handlungsweise mittelbar den-

der altrömische Despotismus, welcher diese Umgestaltung mit eiserner Consequenz vollzog, richtete die Härte seiner Gesetze bald nicht allein gegen die Heiden, sondern ebenso gegen diejenigen, die als Häretiker oder als Schismatiker von der großen Kirche ausgeschieden waren; die Kirche selbst ging auf die Maaßregeln dieses Despotismus ein, sie nahm seinen Geist in ihr eigenes Innere auf und sie hat diesen Geist über ein Jahrtausend nach dem Falle des weströmischen Reiches als einen ihrer entscheidendsten Charakterzüge bewahrt.

Es wäre ein hoher Grad von Protection für die Kirche möglich gewesen, ja der Staat hätte ihre Sache in gewissem Sinne zu der seinigen machen können, ohne durch gewaltsame Maaßregeln den geistigen Entwicklungen und Siegen vorzugreifen, zu welchen die Religion ihrem eigenthümlichen Wesen nach bestimmt ist. Aber wenn irgend etwas, so ist das Princip der Religionsfreiheit der Gesetzgebung des christlich römischen Kaiserstaates fremd*), es hat unter keiner Modification in ihr seine Stelle gefunden. Justinian's großes Gesetzbuch sollte die Legislation der Orthodoxie ebenso zur Vollendung führen, wie die des bürgerlichen Rechts, und kein dem Staate zu Gebote stehendes Mittel sollte

noch gute Früchte getragen hat, so kann hierin nicht ihre Rechtfertigung gefunden werden, sondern nur ein Beweis dafür, wie Gottes Güte auch die Verkehrtheit der Menschen zum Besten zu lenken weiß, wie reich und wunderbar die göttliche Langmuth ist, unter deren Führung die Handlungen und Geschehnisse der Kirche in der jetzigen Weltperiode stehen.

*) Als Ausnahme könnte das denkwürdige Gesetz von Valentinian I. angeführt werden cod. Theodos. l. IX, tit. 16, welches bestimmt, es sollte gestattet sein unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas. Aber einmal ist dies eben nur eine vereinzelte Ausnahme, dann ging diese Ausnahme bei Valentinian nicht aus einer bessern Einsicht in das Wesen der Religion hervor, sondern aus dem Drang einer politischen Nothwendigkeit, nach den ungeheuern Wechselfällen und religiösen Kämpfen, durch welche das Reich von Constantinus bis auf Julian erschüttert worden, war eine solche Maaßregel zur vorläufigen Pacification unerlässlich.

nabenügt bleiben, um für jene eine gleich allgemeine Anerkennung zu erzwingen wie für diese.

Die alten Apologeten des Christenthums, unter ihnen besonders Tertullian, der die Vertheidigung von der staatsrechtlichen Seite am vollkommensten durchführt, hatten das Princip der Religionsfreiheit und den Unterschied zwischen der äußern juridischen Sphäre, welche dem Staate, und der innern religiösen, welche dem Gewissen des Einzelnen anheimfällt, als die rechtliche Basis für die Ansprüche des Christenthums entschieden ausgesprochen und trefflich begründet. Aber kaum hatte die Lage der Dinge sich geändert, kaum war die Kirche zur Herrschaft gelangt, so hatten ihre Lenker diesen Grundsatz und die in ihm liegende große Wahrheit vergessen; nur noch einmal, unter Julian's kurzer Regierung, leuchtete das Princip der Gewissensfreiheit in den Forderungen der Christen wie eine Reminiscenz wieder auf, um dann alsbald nach Julian's Fall der Vergessenheit anheimgegeben und durch die ganze Handlungsweise der Kirche der Folgezeit verläugnet zu werden.

In den Gemüthern der Christenheit stellte sich dieses ganze neue Verhältniß der Kirche zum Staate als eine vorher nie gekannte Verherrlichung des Christenthums dar. Nie hat eine Religionsgemeinschaft einen so gewaltigen und ungeheuern Wechsel der Dinge erlebt, als derjenige, welcher zwischen den Blutbefehlen Diocletian's und den glänzenden Veranstaltungen bei der Synode der dreihundertachtzehn Väter von Nicäa liegt. In Ritten der versammelten Bischöfe, von denen manche die Mahlszeichen der Verfolgung an sich trugen, erschien der Herrscher der Welt im Purpur des Imperators und ließ sich auf seinen goldenen Thron nicht eher nieder, bis es der Wink der heiligen Männer gebot *). Eine Katastrophe wie diese konnte nicht anders

*) Euseb. de vita Constantini lib. III, c. 10. — Der Kaiser erschien, als er mitten durch die Versammelten einerschritt, οὐρα θεοῦ τῆς σφραγίδος ἄγγελος!

als die allergrößte Veränderung in der ganzen Stimmung und Denkweise derjenigen hervorbringen, welche sie betraf. Diese veränderte Stimmung zeigt sich nicht am wenigsten in dem Erbischen jener Sehnsucht und Hoffnung, welche auf die Wiedererscheinung des Herrn und die Aufrichtung seines Friedensreiches auf Erden gerichtet gewesen war, und die Herzen der Märtyrer in ihren schwersten Leiden erquickt hatte. Die Kirche fühlte sich, angethan mit dem Glanze des Weltreiches, als die bereits triumphirende, jener unverwandte sehnsuchtsvolle Blick auf die Zukunft, welchen die Väter im Leben und im Sterben bewahrten, er hatte keinen Raum mehr in den durch die Gegenwart vollkommen gesättigten Herzen.

Nichts ist charakteristischer, als der Enthusiasmus des geblendeten Eusebius von Cäsarea. Er schildert das Gastmahl, bei welchem der große Constantinus alle militärische Pracht des Cäsarenthrones vor den Vätern von Nicäa entfaltetete. Es war ihnen, als wenn Christus selbst, umgeben vom Reiche seiner Herrlichkeit, in ihrer Mitte thronte *). Drückt diese an Blasphemie gränzende Verherrlichung der glänzenden Gegenwart auch nur einigermaßen die Stimmung der damaligen Kirche aus, so ist nichts natürlicher, als daß die alte heilige Lehre des Chiliasmus im Zeitalter Augustin's bereits eine fast verschollene war. Nur die Erwartung des Weltgerichts und eines mehr oder weniger unbestimmten, aber entschieden nicht-irdischen Zustandes der Ewigkeit blieb in den Gemüthern und im Dogma der Kirche übrig. Auch die Reformation, auch die altprotestantische Orthodoxie hat es unterlassen, zu den Hoffnungen zurückzukehren, welche die Kirche am Anfang ihres Daseins erfüllten, und die alte apostolische Lehre, daß auf Erden das Reich Christi nach seiner

*) Eusebius l. c. c. 15 ff.: Χριστοῦ βασιλείας ἰδοῦσεν ἀντις φαντασιοῦσθαι εἰκόνα, ἵναρ τ' εἶναι ἀλλ' οὐκ ἔπαρ τὸ γινόμενον.

Wiedererscheinung verwirklicht werden soll, in ihr Recht wieder einzusetzen.

Schon die Kirche des römischen Reichs und noch vollendeter die römische Kirche des Mittelalters glaubte nicht anders, als in ihrer ganzen Existenz das Reich Christi anticipirt zu haben. Darauf deutet ihre Hierarchie, welche die ganze Gewalt des Erldfers in vollem Besiz zu haben meint, dahin ihr Gebrauch weltlicher Macht, dahin die Pracht ihres Kultus und die Fülle ihrer das ganze Leben beherrschenden und alle seine Verhältnisse heiligenden Cerimonien. Die Begründung aber dieses ganzen Zustandes, der sich dem Bewußtsein als ein täuschender Vorgenuß des Reiches der Herrlichkeit darstellt, liegt in der Epoche der Verbindung der Kirche mit dem römischen Reich.

Durch diese Verbindung war die Zeit einer neuen gesetzgebenden Thätigkeit für die Kirche angebrochen, zu der sie im zweiten und dritten Jahrhundert sich nicht berufen glaubte. So lange hatte sie alles darenin gesetzt, nur das Ueberlieferte zu bewahren, jetzt kam die Zeit neuer Anordnungen und legislatorischer Sanction alter kirchlicher Formen. Daher die Menge der Concilien im vierten und fünften Jahrhundert, und in ihren Beschlüssen die Basis des canonischen Rechtes. In vielen Punkten bestätigten diese gesetzgebenden Versammlungen nur das, was sich in heiligem Herkommen rein von selbst gestaltet hatte, in andern gaben sie den herkömmlichen Formen der Verfassung und Disciplin eine feinere Ausbildung, oder auch eine neue Wendung. Auf diesem Wege consolidirte sich die das ganze Gebiet der römischen Reichskirche umfassende Fünfszahl der Patriarchate und ihre gegenseitige Abgränzung. Das Ansehen der *sedes apostolicae* und der Metropolitcn, dann namentlich dieser fünf großen Bischöfe hatte sich auf sehr natürlichem Wege ausgebildet und wir können uns diese Ausbildung ohne Mitwirkung eines hierarchisch - ehrgeizigen Motivs denken. Diese ganze Verfassungsform, bei der die griechische Kirche im Wesentlichen stehen geblieben ist, konnte sich fast eben so

als die allergrößte Veränderung in der ganzen Stimmung und Denkweise derjenigen hervorbringen, welche sie betraf. Diese veränderte Stimmung zeigt sich nicht am wenigsten in dem Erldischen jener Sehnsucht und Hoffnung, welche auf die Wiedererscheinung des Herrn und die Aufrichtung seines Friedensreiches auf Erden gerichtet gewesen war, und die Herzen der Märtyrer in ihren schwersten Leiden erquickt hatte. Die Kirche fühlte sich, angethan mit dem Glanze des Weltreiches, als die bereits triumphirende, jener unverwandte sehnsuchtsvolle Blick auf die Zukunft, welchen die Väter im Leben und im Sterben bewahrten, er hatte keinen Raum mehr in den durch die Gegenwart vollkommen gesättigten Herzen.

Nichts ist charakteristischer, als der Enthusiasmus des geblendeten Eusebius von Cäsarea. Er schildert das Gastmahl, bei welchem der große Constantinus alle militärische Pracht des Cäsarenthrones vor den Vätern von Nicäa entfaltete. Es war ihnen, als wenn Christus selbst, umgeben vom Reiche seiner Herrlichkeit, in ihrer Mitte thronte *). Drückt diese an Blasphemie gränzende Verherrlichung der glänzenden Gegenwart auch nur einigermaßen die Stimmung der damaligen Kirche aus, so ist nichts natürlicher, als daß die alte heilige Lehre des Chiliasmus im Zeitalter Augustin's bereits eine fast verschollene war. Nur die Erwartung des Weltgerichts und eines mehr oder weniger unbestimmten, aber entschieden nicht-irdischen Zustandes der Ewigkeit blieb in den Gemüthern und im Dogma der Kirche übrig. Auch die Reformation, auch die altprotestantische Orthodoxie hat es unterlassen, zu den Hoffnungen zurückzukehren, welche die Kirche am Anfang ihres Daseins erfüllten, und die alte apostolische Lehre, daß auf Erden das Reich Christi nach seiner

*) Eusebius l. c. c. 15 ha.: Χριστοῦ βασιλείας ἰδοῦεν ἐν τις φαντασιουῦσθαι εἰκόνα, ὅραρ τ' εἶναι ἀλλ' οὐχ ἕπαρ τὸ γινόμενον.

Wiedererscheinung verwirklicht werden soll, in ihr Recht wieder einzusetzen.

Schon die Kirche des römischen Reichs und noch vollendeter die römische Kirche des Mittelalters glaubte nicht anders, als in ihrer ganzen Existenz das Reich Christi anticipirt zu haben. Darauf deutet ihre Hierarchie, welche die ganze Gewalt des Erldfers in vollem Besitz zu haben meint, dahin ihr Gebrauch weltlicher Macht, dahin die Pracht ihres Kultus und die Fülle ihrer das ganze Leben beherrschenden und alle seine Verhältnisse heiligenden Cerimonien. Die Begründung aber dieses ganzen Zustandes, der sich dem Bewußtsein als ein täuschender Vorgenuß des Reiches der Herrlichkeit darstellt, liegt in der Epoche der Verbindung der Kirche mit dem römischen Reich.

Durch diese Verbindung war die Zeit einer neuen gesetzgebenden Thätigkeit für die Kirche angebrochen, zu der sie im zweiten und dritten Jahrhundert sich nicht berufen glaubte. So lange hatte sie alles darein gesetzt, nur das Ueberlieferte zu bewahren, jetzt kam die Zeit neuer Anordnungen und legislatorischer Sanction alter kirchlicher Formen. Daher die Menge der Concilien im vierten und fünften Jahrhundert, und in ihren Beschlüssen die Basis des canonischen Rechtes. In vielen Punkten bestätigten diese gesetzgebenden Versammlungen nur das, was sich in heiligem Herkommen rein von selbst gestaltet hatte, in andern gaben sie den herkömmlichen Formen der Verfassung und Disciplin eine feinere Ausbildung, oder auch eine neue Wendung. Auf diesem Wege consolidirte sich die das ganze Gebiet der römischen Reichskirche umfassende Fünfszahl der Patriarchate und ihre gegenseitige Abgränzung. Das Ansehen der *sedes apostolicas* und der Metropolitensitze, dann namentlich dieser fünf großen Bischöfe hatte sich auf sehr natürlichem Wege ausgebildet und wir können uns diese Ausbildung ohne Mitwirkung eines hierarchisch-ehrgeizigen Motivs denken. Diese ganze Verfassungsform, bei der die griechische Kirche im Wesentlichen stehen geblieben ist, konnte sich fast eben so

unschuldig bilden wie das Episcopat; die Abstufung unter den Bischöfen war im Princip nicht weniger zulässig, als die Erhebung der Bischöfe über die Ältesten es gewesen war, wenn es nur möglich gewesen wäre, für die Dauer festzuhalten, daß diese ganze Gliederung bei aller ihrer Zweckmäßigkeit nur auf menschlicher Anordnung, nicht auf göttlichem Rechte beruhe. Auch hier freilich brachte die Verknüpfung des Kirchenwesens mit dem Staate den Anlaß zu jenen verwerflichen Kämpfen des Ehrgeizes zwischen Alexandria und Konstantinopel, zwischen Rom und Byzanz mit sich, aber abgesehen hievon war die Patriarchalverfassung und ihre Combination mit der Provinzialeintheilung des römischen Reichs etwas höchst Zweckmäßiges und an sich Unverfängliches.

Aber diese Periode einer neuen Gesetzgebung war zugleich die Entstehungszeit neuer Kultusformen und religiöser Institute, welche gleich den Formen der Verfassung eine unabänderliche Bestätigung für die kommenden Zeiten erhielten, wiewohl sie gleich in den ersten Anfängen ihrer Existenz, so unschuldig auch diese erscheinen mögen, etwas dem ursprünglichen und reinen Christenthum Fremdes an sich hatten. Die ganzen Massen heidnischer Bevölkerungen waren in die Kirche hereingezogen worden, es war die Zeit, in welcher zum erstenmal auch ganze, vom Christenthum bis dahin noch wenig berührte Nationen, wie die germanischen, mit überaus raschem Verfahren christianisirt wurden. Je rascher und gewaltfamer die Aufnahme in die Kirche vollzogen wurde, je mehr die Kirche in ihren Sacramenten auf das Aeußerliche Gewicht legte und in ihren Glaubensbekenntnissen mit dem Aeußerlichen sich begnügte, desto weniger konnte man darauf rechnen, daß die Volksmengen, welche in ihre heiligen Hallen hereinströmten, innerlich den alten Neigungen entzagt und sich dem erneuernden Einfluß des Geistes Christi unterworfen hatten. In diesen Massen war der eigentliche Boden, aus welchem die Samenkörner nicht-christlichen Wesens aufkeimen mußten und unter der Couvenienz der Bischöfe wirklich aufgeleimt sind.

Je mehr die Märtyrer in die Vergangenheit zurücktraten, desto erhabener erschienen sie den Spätgeborenen und stellten sich dem Volke als ehrwürdige und schützende Heroen dar. Die Gebete für die entschlafenen Heiligen verwandelten sich in Anrufungen, die man an sie selbst richtete, um sich ihrer Vermittlung bei dem höchsten Gott und bei Christo, dem erhabenen König der Könige, getrost zu dürfen. Wir haben allerdings Ursache, vorsichtig und zurückhaltend mit der Behauptung zu sein, daß die Verehrung der Heiligen ein aus dem Heidenthum in die Kirche eingebrungenes Element sei, indem sich die Heiligen den niederen Göttern, den Heroen und Genien substituirtten. Unbedingt und allgemein ausgesprochen würde diese Behauptung jedenfalls falsch sein. Denn für's erste hat die Anrufung der Heiligen, die sich so leicht an die große Ehrfurcht vor ihren Verdiensten anschließt, eine so entschiedene psychologische Wurzel in allgemein menschlichen Stimmungen, daß sie sich auch ohne Berührung mit dem Heidenthum von selbst entwickeln konnte, ja mußte, wie sie sich ja sogar im Islam geltend gemacht hat. Allein wenn wir nun behaupten, daß diese psychologische Basis dieselbe ist, aus welcher die Annahme vermittelnder Geister und ihre Verehrung auf dem Gebiete des Heidenthums abgeleitet werden muß, so sprechen wir damit etwas aus, was, auffallend genug, selbst in neuester Zeit von katholischen Polemikern nicht nur nicht in Abrede gestellt, sondern geradezu zur Rechtfertigung des Heiligenkultus vorgebracht worden ist *).

*) In den historisch-politischen Blättern Jahrg. 1842, 2. Band, S. 415 ff. wird die Schrift von Mallet in Bremen „über den Heiligen- und Bilderdienst in der römischen Kirche“ bekämpft. In der Auseinandersetzung nun, durch welche wir belehrt werden sollen, heißt es [S. 417.]: „Diese Leute [die Protestanten] kennen weder die Geschichte noch die Offenbarung an sich selbst. „Durch das ganze Heidenthum zieht sich in der Heroenlehre analog eine Verehrung und Anrufung der Heiligen in seiner Weise „fort.“ [Dies ist's eben, was wir nur zu auffallend finden.]

in Schelling's Philosophie der Mythologie eine so tiefkönnige Deutung findet, der wildwachsende Delbaum, und trieb es auf natürlichem Wege, sich selbst überlassen, seine Zweige, so ist hier in der Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts eine ähnliche, unbewachte Entfaltung religiöser Triebe zu erkennen, welche nur durch die herrschende Religion der Christen ein ganz anderes Object als früher im Heidenthum erhielt. Und einzelne Fälle wenigstens gibt es, wo es klar am Tage liegt, daß die Bischöfe sich, ähnlich wie die Jesuiten als Missionare in China, eine bewußte Accommodation an alte heidnische Vorstellungen und Reigungen des Volkes erlaubt haben *). Die thatsächlichen Beweise für solche Vorgänge sind endlich noch heute an allen den Orten

„Jene edlen Männer, die hier durch Tugend und Großthaten „sich ausgezeichnet hatten, wurden unter die Götter versetzt; man „baute ihnen Tempel und verehrte sie; man glaubte durch diese „ihre Verehrung Beifall und damit die Hilfe derselben zu er- „langen, man rief sie also an. Diese Lehre finden wir in China „sogar als eine Grundwahrheit des Confucius; diese Lehre ist „dem ganzen alten Testamente eingeschrieben [!] wenn auch un- „vollkommen, wie der alte Bund selbst war“ [das alte Testament demnach viel unvollkommener als das griechische oder das chine- sische Heidenthum]. „Wenn die großen und frommen Männer „des Hauses Israels Gott gleichsam zwingen wollten, sie in ihrer „Noth zu erhören, so forderten sie Ihn auf, an ihre Väter zu „denken“ [d. h. an die Verheißung, die Er ihren Vätern gege- ben — und dieß soll die Heiligenverehrung begründen!]. „So- „nach sagt uns die Geschichte, daß die Heiligenverehrung so tief in „das Bewußtsein der ganzen Menschheit eingegraben ist, daß „selbst der Wilde nicht vermag, sie zu vertilgen. Von all dem „scheinen unsre Segner keine Ahnung zu besitzen u. s. w.“ — Ich weiß keine einzige Stelle in einem alten oder neuen Pole- miker der katholischen Kirche, welche eine so schreckliche Blöße darbötte und wider Willen so ungeheure Zugeständnisse machte, wie diese hier.

*) Wohl das älteste Beispiel solcher Accommodation wird es sein, was von Gregorius Thaumaturgus dem Bischof von Neocæsarea in Pontus erzählt wird. Da er sah, daß das unmündige Volk durch sinnliche Genüsse an die Idolatrie gefesselt wurde, führte er Feste zum Andenken der Märtyrer ein, an denen

zu finden, wo sich nachweisen läßt, daß der locale Heiligencultus in specieller Analogie steht mit einem früheren heidnischen Gottesdienste, der eben hier seinen Sitz hatte, daß dem Heiligen ähnliche Attribute gegeben werden, wie sie der von den Heiden hier verehrte Gott trug. Und ebenso kommt in der mannigfaltigen Verzweigung der Legende und Sage, selbst bei den germanischen Völkern, wie Jacob Grimm in seiner Mythologie nachweist, mancher Nachklang aus der alten Göttersage zum Vorschein.

Noch um ein wenig früher als die Ausrufung der Heiligen zeigt sich, bereits an das Superstitiöse streifend, die Verehrung ihrer Gebeine, und auch hier verrathen sich bestimmte Anknüpfungspunkte an das Heidenthum, wenn in einzelnen Fällen in Kirchen, welche früher Göttertempel gewesen waren, die Reliquien ebenda deponirt wurden, wo vordem die cista mit heidnischen Heiligthümern ihre Stelle hatte.

Erst ein Jahrhundert später als die Verehrung der Heiligen finden wir in den Ländern, wo früher die Kunst im Dienste der Religion geblüht hatte, heilige Bilder, erst als Bier der christlichen Tempel, aber bald auch als Gegenstand des Cultus, und nur die germanischen Völker, bei denen keine künstlerische Productivität dem alten Heidenthum zur Seite gegangen war, halten sich noch vier bis fünf Jahrhunderte länger von dieser Form der Andacht frei, welche mehr den Unterthanen byzantinischer Despoten als den freien deutschen Männern zu geziemen schien *).

er dem Volk heitere Gelage gestattete, hoffend, daß es mit der Zeit von selbst zu einem gesüßteren Leben sich verstehen und durch die leiblichen Ergößungen auf die geistlichen Freuden hingeleitet werden würde! So stellt es sein Lebensbeschreiber Gregorius Nyssenus dar [opera ed. Paris 1615. tom. II, pag. 1006], und sollte die Darstellung unhistorisch sein, so würde man daraus doch so viel deutlich genug sehen, wie Gregorius von Nyssa dachte und welche Unvorsichtigkeiten sich die Lenker der Kirche in seiner Zeit erlaubten, um das heidnische Volk in die Kirche hereinzuziehen.

*) Die unabhängigen Nestorianer in Kurdistan sind die einzige

Der Cultus der Heiligen aber entstand so ganz an dem Anfang unserer umgestaltenden Periode, daß er schon für Julian einen Gegenstand des Spottes abgab und die Manichäer zu Augustinus Zeit nicht leicht zu widerlegende Einwürfe gegen diesen und ähnliche Gebräuche der Kirche erheben konnten.

Alein noch nach einer andern Seite hin zeigten sich neue Formen religiösen Strebens, die aus der veränderten Existenz der Kirche mit noch größerer Natürlichkeit und Nothwendigkeit zu derselben Zeit entsprangen. Ein Unterschied des exoterischen und esoterischen innerhalb der Kirche war in ihrem früheren religiösen Leben nicht gewesen. An alle Christen ergingen die gleich hohen Anforderungen der Heiligkeit, einer sittlichen Vollendung, welche sich in der Verfolgung erproben mußte, alle wurden als Geheiligte betrachtet, wie sie einst von den Aposteln insgemein als solche angeredet worden. Aber seit die Kirche ihre Pforten weiter aufgethan und die Fluthen weltlichen Lebens hereingelassen hatte, seit die Bevölkerung ganzer Städte, wie Konstantinopel, zur Gemeinde der Christen gehörte, mußte sich das innere Christenthum von dem Treiben dieser exoterischen Menge in enggeschlossene heilige esoterische Kreise zurückzuziehen suchen, um in Abgeschiedenheit von der Welt und in der innigern Gemeinschaft mit Gleichgestimmten, diejenige Stärkung und Befriedigung zu finden, welche den Christen der Vorzeit die Kirche selbst, als ein heiliger, liebender, duldbender Verein gewährt hatte. Dieser Trieb ist es, aus welchem im vierten Jahrhundert zuvörderst das Anachoretenleben in Aegypten und Syrien hervorging. Kein Procurator ließ mehr die Christen zum *supplicium* führen, und keine Gelegenheit die Märtyrerkrone davonzutragen war mehr geboten. In den schauerlichen Gräberwüsten Aegyptens, in der brennenden Einde, in den Qualen körperlicher Selbstpeinigung, wie nur

Abtheilung der orientalischen Kirche, welche vom Bilderdienst völlig frei geblieben ist. Vgl. Grant „die Nestorianer, übers. v. Preiswerk S. 125.

riefige Naturen sie ertragen mögen, und im unheimlichen Kampf mit geflügelten Dämonenschwärmen, suchten diese Entfagenden voller glühender Andacht den Lohn der Ewigkeit und den Frieden des Innern zu erlämpfen, welcher den Christen der Vorzeit in ihren blutigen Leiden unter dem Schwerte der Verfolgung geworden war. Dieß ist der erste und eigentliche Impuls des Anachoretenlebens in jener alterthümlichen Weise eines Antonius oder Simon Stylita, die sich nur in Aethiopien unverändert bis auf unsre Tage erhalten hat.

Die abendländische Kirche war es, welche den Vereinen der Entfagenden jene zweite praktische Bestimmung gab, mit der Ruhe der Contemplation die Thätigkeit für die Pflege der Wissenschaft, für die Unterweisung des Volkes und für die Cultur des Bodens zu verbinden. Durch diese Umbildung des Mönchtums, welche sich in den großen Orden des Mittelalters vollendete, bewährte die lateinische Kirche ihren vorzugsweise dem praktischen zugewendeten Sinn, durch welchen sie sich vor der griechischen Kirche auszeichnet, indem unter ihrer Leitung diese dem Orient entsprungene Institution das wichtigste Mittel zur Erziehung und geistigen Bewältigung des Volkes wurde.

Jene Heroen der Selbstverläugnung aber, die im vierten Jahrhundert erstanden, erschienen nun der exoterischen Menge der Christen, als wunderbare Träger des Heiligen, denen man eine Verehrung zuwendete, wie sie in der altkatholischen Kirche, ehe diese Sonderung des esoterischen und exoterischen sich ausgebildet hatte, keinem Einzelnen zu Theil geworden war. Mit dieser ganzen Scheidung stand aber eine nach beiden Seiten hin verderbliche, tief einwurzelnde Verkennung der reinen urchristlichen Ethik in der engsten Verbindung; die Ueberspannung auf der einen Seite, welche hie und da an den alten gnostischen Haß gegen das Materielle erinnert und bei Hieronymus bereits in ihrer krafftesten Gestalt als Wertheiligkeit erscheint, mußte nach der andern Seite hin eine in gleichem Verhältniß wachsende

Erschlaffung der Ethik hervorrufen und beide Mängel haben sich mit jenen Institutionen in der katholischen Kirche bis auf die Gegenwart erhalten. —

Wer durch nichts anderes zu überzeugen wäre, wie reich an unaußbleiblichen unheilvollen Folgen die im vierten Jahrhundert vollzogene Verschmelzung des Politischen und Religiösen war, dem müßten über den Gräueln des arianischen Streites und der ganzen Reihe von Kämpfen, die er eröffnete, die Augen aufgehen. Denn alles Gräßliche, was auf diesem Gebiete der Geschichte Sibbon, in der Meinung, dem Christenthum selbst es zur Last legen zu dürfen, hervorgehoben hat, ist wahr; aber nicht aus der Quelle des Christenthums, sondern aus seinem verkehrten Verhältnisse zur Staatsgewalt ging es hervor. Denn der Kampf theologischer Lehrsätze war ein Kampf um die ganze bürgerliche Existenz geworden, und nicht dieß allein, sondern während dem als Häretiker Ueberwundenen Verlust der Güter und Verbannung drohte, wurden dem Sieger alle Vortheile und weltlichen Güter zum Lohne, welche das römische Reich der von ihm begünstigten Partei zu gewähren vermochte. Je weniger die Massen vom Geiste Christi wiedergeboren waren, desto leichter war ihre Rohheit durch Parteilämpfe über religiöse Fragen zu fanatisiren.

Welche Leiden jener Zeit, seit es einen christlichen Pöbel gab, für gewissenhafte Hirten und Lehrer der Kirche mit den Pflichten ihres hohen Amtes verbunden waren, dafür ist das Leben und das ganze Thun des heiligen Chrysostomus der denkwürdigste Beweis. Die alte Kirchenzucht war gefallen und unaußführbar geworden, und noch nicht war das Institut der Beichte als Vorbedingung der Zulassung zu den heiligen Mysterien an ihre Stelle getreten, welches die lateinische Kirche mit höchst praktischem Sinne und Takte vorzugsweise ausbildete. Wer sich in diese Lage versetzt, wird die Gewissensqualen verstehen und die Angst der Seele, mit welcher Chrysostomus vor den Pflichten des Priesteramtes fliehen zu müssen glaubte.

Die alte heilige Zucht und Sitte war zu Grunde gegangen und noch hatte kein neuer Baun um das Heiligthum gezogen werden können. Der Zustand der Christenheit war mit der Forderung vollkommener Sitteneinheit aller ihrer Glieder in den schrecklichsten Widerspruch gerathen, die Kirche hatte den Charakter ihrer Heiligkeit verloren, ihre eignen Anhänger wie *Salvianus* von *Rassilia* gestehen die fürchtbare Schmach ein, welche auf ihr lastete. Die Siege arianisch glaubender, aber sittenreiner Barbaren kamen als Gottesgerichte über die zuchtlosen und verdorbenen Bevölkerungen der christlich orthodoxen Provinzialen.

Gegen diesen ganzen Zustand der Veräußerlichung und Entweihung mußte, wenigstens an einem Punkte der Kirche eine gewaltige Opposition sich erheben; so schnell konnte in den Gemüthern der Christenheit die Erinnerung an die alte Reinheit der Kirche und das Bewußtsein, daß diese ihre Reinheit eigentlich ewig dauern sollte, nicht untergehen. Wenn aber irgendwo, so mußte in der Kirche diese gewaltige Erhebung gegen das Verderben der Zeiten eintreten, welche die rigoristischen Grundsätze des Montanismus nie aus sich ausgeschieden, sondern in ihrem Schooße bewahrt hatte. Es ist dieß die Kirche desjenigen Volkstammes als dessen natürlichen Charakter ein alter Schriftsteller die strenge und die bittere Herbigkeit nennt *).

Die *p u n i s c h e n* Gemeinden im *proconsularischen* Afrika suchten in gewaltsamer Trennung von der großen Kirche des römischen Reichs den Charakter der Reinheit der Kirche zu retten. Diese Trennung, das Schisma der *Donatisten*, drang

*) *Plutarch* schildert in dem Buche *πολιτικά παραγγέλματα* c. 3 im Gegensatz zu dem beweglichen und für Scherz empfänglichen Charakter der Athener das Naturell des punischen Volkes als ein *ἦθος πικρὸν, σκυθρωπὸν — ἀγριώτατον ἐν ἔργαίς, ἐπιμονὸν τοῖς γνωσθεῖσι, πρὸς παιδιὰν καὶ χάριν ἀνήδυντον καὶ σκληρόν*. Ich erinnere mich nicht bei einem Kirchenhistoriker diese Notiz gelesen zu haben, und doch ist sie gewiß geeignet, über die Gesichte der afrikanischen Kirche ein helles Licht zu verbreiten.

dort aufs tiefste in das Volk ein, es wurde in gewissem Sinne Sache der Nation. Es ist unmöglich, daß ein einzelner Fall für sich den eigentlichen Grund dieses hundertjährigen Kampfes bildete. Er konnte nur das Signal sein zu einer Losagung, welche immer entschiedener wurde, je mehr die ganze Gestalt der großen oder katholischen Kirche in Widerspruch trat mit dem Ideal der alten Kirche der Märtyrer. Diese war es, welche die Donatisten zu retten beabsichtigten, in ihrer Absonderung von der Kirche der Traditoren. Sie haben ihre Sache bis zum Aeußersten des Fanatismus durchgefochten, aber damit ist nicht aufgehoben, daß ihnen schweres Unrecht von der Kirche und dem römischen Kaisertum geschehen. Dieses Unrecht ist in den Schriften des Augustinus sonnenklar. Eben so schroff und unwahr, wie jene die Heiligkeit der Kirche auf Kosten der Einheit durchsetzen wollten, haben ihre Gegner die Einheit auf Kosten der Heiligkeit durchzusetzen gesucht.

Es war die höchste Pflicht der Kirche, die Donatisten durch ein offenes Bekenntniß ihrer Sünde und des daraus entsprungenen Verfalles zu versöhnen, ihrer falschen, Heuchelei und unreinheit erzeugenden Verflechtung mit dem Staatswesen zu entsagen, um mit Zusammenfassung aller geistigen Kräfte die einmal vorhandenen Uebel, die Folgen ihrer Versündigung, von innen heraus zu bekämpfen. Anstatt dessen sucht Augustinus mit Sophismen zu beweisen, daß alles so sein solle, wie es sei; die Kirche solle der Acker sein mit dem Unkraut neben dem Weizen, während doch Christus selbst unter diesem Acker nicht die Kirche, sondern die Welt verstanden hat — und der Austritt aus dieser Kirche sei unfehlbarer Verlust der Seligkeit. Und nicht dieß allein. Die ganze Härte kaiserlicher Gesetze gegen die Donatisten fand an Augustinus ihren Vertheidiger^{*)}. Seine Briefe an Vincentius und an Bonifacius enthalten, mit sophistischer Kunst verfolgten die Principien, durch welche alle Gräuelpredigten der Inquisition ihre

*) Seine bekannte Deutung des: *compelle intrare*.

Rechtfertigung finden können. Denn an diese erinnert das schreckliche Wort des Augustinus, als die Donatisten, durch die Verfolgung in Verzweiflung gestürzt, freiwilligen Tod in den Flammen suchten: „Besser sei es, daß einige in den zeitlichen, als daß viele in den ewigen Flammen zu Grunde gingen.“

So tief war die Kirche gefallen, so sehr war der Geist Christi von ihr gewichen; Augustinus, dem die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag die edelsten Elemente verdankt, welche sie in sich trägt, ist zugleich der Begründer dessen, was ihre äußerste Verwerflichkeit ist.

Bedeutungsvoll aber muß es für uns sein, daß Augustin als Anwalt imperialischer Grausamkeit gegen die Schismatiker, seine scheinbarsten Beweise aus den Geschichten des alttestamentlichen Königthums hernimmt, was uns zur Bestätigung des großen Hauptsatzes dient: daß jene vermeintliche Anticipation des Reichs der Herrlichkeit im Grunde der entschiedenste Rückfall auf den Standpunkt des alten Testaments und des Gesetzes war. Dieselben Pflichten, welche einen Hiskias oder Josias zur Vertilgung der Abgötterei in Israel oblagen, hat nach Augustin der christliche Imperator zur Ausrottung nicht etwa des Götzendienstes allein, sondern der Häresis und des Schisma.

Hier, und nirgends anders wurzelt alle jene Grausamkeit, welche die römische Kirche des Mittelalters gegen die Häretiker entwickelt hat, als sie, sich selbst über die weltliche Macht erhebend, Rechte und Pflichten der alttestamentlichen Theokratie in noch consequenterer Weise in sich selbst concentrirte, als es die Kirche des römischen Reiches gethan hatte, welche, dem Staate anfangs coordinirt, dann, im byzantinischen Kaisertum, mehr oder weniger subordinirt, seiner Macht noch manches anheimgab, welches die römische Kirche in sich selbst zusammengefaßt hat.

Allerdings, einen alttestamentlichen Charakter mußte die Kirche gewinnen, sobald sie die Völkerrumfassende geworden war. Denn eben dieß, Staat und Volk umfassende Religion, war nicht das

apostolische Christenthum, sondern eben nur die alttestamentliche Oekonomie gewesen. Die Masse muß unter der Herrschaft des Gesetzes stehen. „Der große Haufe“, wie Luther sich ausdrückt, „will einen Rosen haben mit Dornern.“ Und gehört einmal dieser große Haufe nominell und äußerlich der Kirche an, so kann sie nicht umhin, selbst etwas von strenger Gesetzesmacht anzuthun.

Sie hat dieß im Grunde, nur in andrer Weise, schon vor ihrer Erhebung zur Staatsreligion gethan. Und die Frage ist nun diese, ob die Kirche nicht gerade durch diese Art ihrer Verweltlichung, durch dieses Ergreifen fleischlicher Waffen am allerentschiedensten zur Erfüllung ihres Berufes an den Vätern unfähig wurde? Ob sie nicht diesen Beruf viel herrlicher erfüllen würde, wenn sie den weltlichen Mitteln entsagend, von reiner heiliger Geistesmacht ihre Segen bringenden Siege erwartet hätte?

Insbondere die Kirche des byzantinischen Reiches hat in ihren leidenschaftlichen Kämpfen um das Palladium der Orthodoxie ihre höchste Bestimmung an den ihr untergebenen Vätern verfehlt. Ihre falsche Verkettung des politischen und des religiösen hat sich in demoralisirenden Erfolgen und zuletzt in gewaltsamen Katastrophen furchtbar gerächt. Die Empörungen, welche das Concil von Chalcedon hervorrief, die innere Entfremdung und Isolirung der syrischen, armenischen, ägyptischen, äthiopischen — kurz aller nicht-griechischen *) Christenbevölkerungen in der Kirche

*) Die Sprachengränze ist im Orient die Basis der Kirchengränze geworden. Die alten, einigermassen sich selbst wieder fühlenden Nationalitäten lösten sich als nestorianische und monophysitische Kirchen von dem mehr und mehr entkräfteten griechischen Kaiserthron ab. Auch könnten dafür Beweise gegeben werden, daß von Seiten der griechischen Kirchenlehrer und Staatslenker viel zu wenig geschehen ist, um die durch den Unterschied der Sprachen so außerordentlich erschwerte Verständigung über die dogmatischen Probleme möglich zu machen. Die Abyssinischen Christen verabscheuen noch heute das Concil von Chalcedon und

des byzantinischen Thrones war nur das Vorspiel der Verträmmernng des innerlich zerrütteten Reiches, welche unter dem Sturme der hereinbrechenden Moslemen erfolgte. Auch die Reformversuche der ikonoklastischen Kaiser konnten das Reich und die Kirche des Orients nicht mehr retten, da sie im Bilderdienst nur eines der äußerlichsten Symptome des Verfalls bekämpften, diese Bekämpfung von höchst einseitigen und extremen Principien aus führten, und nach der einmal eingerosteten verderblichen Weise des Kaiserthums das Heil der Kirche mit despotischer Gewaltthat zu erzwingen zu müssen meinten.

Dies mag genügen, um uns in den Ergebnissen der Umgestaltung, welche die Kirche im vierten und fünften Jahrhundert erfuhr, den gewaltigsten Fortschritt ihrer Entwicklung zum mittelalterlichen Katholicismus hin erkennen zu lassen. Aber wir sind schuldig, neben der einen Seite, der des Verfalls und der Veräußerlichung, auch der andern ihr Recht widerfahren zu lassen und uns zu erinnern, welche eine Fülle von Wahrheit und Geisteskraft die Kirche des römischen Reiches in sich tragen mußte, damit aus ihrer einen Hälfte das wunderbare Gebäude des römischen Katholicismus sich erbauen konnte. Schon diejenige Periode, welche wir jetzt in Betrachtung ziehen, wird uns das Geständniß abnsthigen, wie die Kirche ungeachtet so großer Versündigungen und Gebrechen unter göttlicher Geduld stand und immer noch gewürdigt wurde, eine Vermittlerin unermesslichen Segens für die Menschheit zu sein.

Wer die geistige Herrlichkeit der Kirche des vierten Jahrhunderts, namentlich im Gegensatz zu den Manichäern, den Nachfolgern

seine Lehren von zwei Naturen in Christo. Und ganz natürlich, denn in ihrer Sprache haben sie für Natur und Person nur ein Wort! Wenn ihnen also Jemand von zwei Naturen in Christo spricht, so können sie dieß gar nicht anders als so verstehen, daß dadurch Christus in zwei Personen getrennt würde.

Zeit der Erstarrung und des Gleichbleibens, ihre orientalischen Nationen versielet, von ihr losgerissen, tausendjähriger Stagnation, und ihr selbst, der Kirche von Byzanz, sielet nicht die einer herrlichen Blüthe entgegenreisenden germanischen Völker, sondern nur die Slaven als Ersatz für ihre im Osten und Süden erlittenen Verluste zu.

Aber noch stand in den Jahrhunderten des Uebergangs zum eigentlichen germanischen Mittelalter, namentlich seit der Katholisirung der arianischen Germanen, die griechisch-römisch-katholische Kirche als eine Einheit da, vor welcher die losgerissenen Theile im fernen Osten als bedeutungslos verschwanden. Der eigentliche Sitz ihres Lebens aber war der Westen, dem die Weltgeschichte zuerlit, und welche Kraft mußte in dieser westlichen Kirche wohnen, daß sie es vermochte, getrennt von der Kirche des östlichen Reichs, sich selbst und sich allein für das Bewußtsein der ganzen occidentalischen Welt als die ausschließlich wahre und ganze Kirche Christi mit seinem Statthalter an ihrer Spitze zu beglaubigen!




der, während er das Bedürfniß der Erlösung vernichtete, die Thatfachen der Erlösung und die geheiligte Ueberlieferung der Trinitätslehre mit allen ihren von der Kirche des vierten Jahrhunderts ausgesprochenen näheren Bestimmungen vollkommen anzuerkennen erklärte. Schwerlich hätte die griechische Kirche allein diesen Feind überwunden. Hier zeigt sich von neuem der große Vorzug der abendländischen Kirche, ihre lebendigere Einsicht in die praktische Seite des Christenthums. In dem bestehenden Gesezwesen, in der mit dem Mönchthum sich steigern den Wertheiligkeit, wie sie bei Hieronymus erscheint, hätte der Pelagianismus seine Stütze finden und dadurch zu einem unüberwindlichen Uebel der katholischen Kirche werden können. Augustin's tiefe religiöse Erfahrung und die Schärfe seiner dialektischen Waffen ist es, welche dieses Uebel abgewendet hat. Wohl hat sich Augustin in speculative Irrgänge verwickelt, deren Analogie mit spinozistischem Determinismus wir später noch nachzuweisen haben; wohl hat Augustinus unterlassen, aus seiner tieferen Erkenntniß der Heilslehre die nöthigen Consequenzen gegen alles jüdische Wesen in der Kirche zu ziehen, wie sie von den Reformatoren später gezogen worden sind — denn auch Augustinus hält, um nur eines zu erwähnen, die Satisfaction des Büßenden, welche er der Kirche darzubringen hat, für eine verdienstliche, sündentilgende Genugthuung, mit welcher Gott versöhnt werde — aber es ist doch in Augustin ein allem egoistischem und eigengerechten Gesezwesen entgegengesetztes Element wahrhaft innerlichen religiösen Lebens und zugleich ein Schatz religiöser Speculation in seinen Schriften, welcher in wahrhaft belebender Weise der abendländischen Kirche zu gute kam, so daß wir mit Recht sagen können: an ihn schließt sich das Beste an, was die katholische Kirche im Mittelalter und bis auf die neuesten Zeiten hervorgebracht hat.

Aber eben nur der lateinischen, nicht der griechischen Kirche ward dieß neue Element eingepflanzt. Für die griechische Kirche beginnt, je mehr sie sich innerlich von der lateinischen ablöst, die

Zeit der Erstarrung und des Gleichbleibens, ihre orientalischen Nationen verfielen, von ihr losgerissen, tausendjähriger Stagnation, und ihr selbst, der Kirche von Byzanz, fielen nicht die einer herrlichen Blüthe entgegenreisenden germanischen Völker, sondern nur die Slaven als Ersatz für ihre im Osten und Süden erlittenen Verluste zu.

Aber noch stand in den Jahrhunderten des Uebergangs zum eigentlichen germanischen Mittelalter, namentlich seit der Katholisirung der arianischen Germanen, die griechisch-römisch-katholische Kirche als eine Einheit da, vor welcher die losgerissenen Theile im fernem Osten als bedeutungslos verschwanden. Der eigentliche Sitz ihres Lebens aber war der Westen, dem die Weltgeschichte zuerll, und welche Kraft mußte in dieser westlichen Kirche wohnen, daß sie es vermochte, getrennt von der Kirche des östlichen Reichs, sich selbst und sich allein für das Bewußtsein der ganzen occidentalischen Welt als die ausschließlich wahre und ganze Kirche Christi mit seinem Statthalter an ihrer Spitze zu beglaubigen!



Vierzehnte Vorlesung.

Meine Herren! Haben wir in der vorigen Stunde alle Hauptmomente hervorgehoben, in welchen die Kirche des römischen Reiches uns auf dem Wege der Entwicklung zur römisch-katholischen Kirche hin erscheint, so wird wenig mehr zu sagen sein über die Verschiedenheiten, welche dessenungeachtet zwischen der Kirche des altrömischen Kaiserstaats und der römischen Kirche des Mittelalters bestehen.

Diese Verschiedenheiten sind im Ganzen dieselben, welche noch gegenwärtig zwischen der römischen und griechischen Kirche existiren. Denn diese letztere steht, so schwere äußere Stürme auch über sie ergangen sind, im Wesentlichen unverändert, wie sie vor tausend Jahren sich gestaltet hat, vor unsern Augen, in den vier alten Patriarchaten, so weit sich die griechische Sprache erhalten hat, noch vollkommener als auf ihren später erworbenen slavischen Territorien. Die Alterthümlichkeit ihrer Sitten und Rechtsverhältnisse, sowie die Einfachheit ihrer auf dem patristischen Standpunkt etwa des Johannes Damascenus stehenden gebliebenen traditionellen Theologie bietet für den Erforscher der Kirchengeschichte einen ähnlichen, ja einen größeren Reichthum von Interesse dar, als die jetzige Sprache und Nationalität des griechischen Volks und der Boden Griechenlands für den Philologen. Die rein griechische Kirche ist auch für den Theologen, dem der historische Sinn für eine ehrwürdige Vergangenheit aufgeschlossen

ist, ein classisches Gebiet, das wir, so wie die Zustände der andern orientalischen Kirchen, noch nicht genug erforscht haben.

Indem die Kirche des Orients in allen den Punkten, worin sie sich von der lateinischen unterscheidet, die größere Alterthümlichkeit auf ihrer Seite hat, steht sie der Kirche des Abendlandes als ein ungeheures factisches historisches Zeugniß entgegen, das, wenn alle geschriebenen Documente der Kirchengeschichte erloschen wären, durch sein Dasein allein die Prätension widerlegen würde, als seien alle die Rechtsbegriffe, Sitten und Lehren, welche sich im Mittelalter als Charakter der lateinischen Christenheit festgesetzt haben, das allein und ewig gültige. Freilich ist die alterthümliche Einfachheit hier nicht als unbedingter Vorzug zu preisen, denn ihr Fortbestehen bei den Griechen hat seinen Hauptgrund in der Stagnation, welcher die orientalische Kirche anheimfiel, während der Fortschritt weltgeschichtlicher Völkerentwicklung nach Nordwesten hin mit dem ganzen Reichthum germanischer Anlagen und Kräfte der römischen Kirche zu statten kam.

Eben diese durch die ereignisreiche Geschichte des Occidents eingeleiteten Modifikationen, aus denen die Kirche des Papstthums hervorgegangen ist, müssen heute und in unserer nächsten Vorlesung zur Sprache kommen. Diese dritte Metamorphose der Kirche unterscheidet sich aber von den beiden früheren dadurch, daß sie sich weit langsamer und unter dem Zusammenwirken einer weit größeren Mannigfaltigkeit von Factoren gemacht hat. Das unermessliche Feld mittelalterlicher Geschichte breitet sich vor uns aus und ich empfinde es als eine Aufgabe von nicht geringer Schwierigkeit, einmal die wirklich bedeutsamen Punkte der Umgestaltung der Kirche und ihres Begriffs richtig herauszufinden, dann aber über diese, wenn nicht etwas neues, was hier fast unmöglich ist, doch das Bekannte in einer neuen Weise zu sagen und in wahren Zusammenhang mit unserer bisherigen Entwicklung vorzutragen.

Drei Hauptmomente scheinen es mir zu sein, auf welche es

jetzt aufbäumt, wenn wir die in der Wirklichkeit des Mittelalters ausgeprägte Idee der Kirche in ihrer Entstehung, ihrem Verhältnis zu den frühern Formen verstehen und in ihrem Werth und Unwerth richtig würdigen wollen. Zuerst haben wir die Erweiterung der abendländischen Kirche durch den Eintritt der germanischen Nationen und ihre Trennung von der griechischen ins Auge zu fassen, dann werden wir in ihren Grundzügen die Ausbildung der Pabstgewalt und die höchste Steigerung des theokratisch-monarchischen Kirchenbegriffs darzustellen haben, und hieran wird sich zuletzt ein Ueberblick der neuen Erscheinungen in Leben und Sitte der Kirche schließen müssen, welche im Gefolge jener Steigerung der theocratichen Idee hervorgetreten sind. —

Während die griechische Kirche erst durch das Schisma, dann durch das Schwert der Araber die schwersten Verluste im Osten erlitt, welche ihr durch die Christianisirung der nördlichen Slaven nur unvollkommen ersetzt wurden, wuchsen der römischen Kirche als Ersatz für den tragischen Untergang von sechshundert africanischen Episcopaten an den deutschen Stämmen kräftige Söhne heran, die an die Spitze der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts berufen, die römische Kirche, ihre Mutter und Erzieherin, zur Erbin der schönsten Zukunft machten. Mit gleichem Eifer wie später an der Bekehrung der Slaven hatte die griechische Kirche im arianischen Zeitraum, unmittelbar vor dem Anfang der Völkerverwanderung, an der Bekehrung dieser Germanen gearbeitet. Es läßt sich nicht anders denken, als daß die arianische Partei zur Zeit ihrer Herrschaft namentlich unter Constantius mit unermüdetem Eifer darauf bedacht war, durch die Gewinnung der nördlichen und südlichen Barbaren ihre eigene Sache zu fördern und sich einen dauernden Besitz der Obmacht zu begründen *).

*) Vgl. Rud. v. Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, 1845, S. 172. 173. — Durch mündliche Andeutungen desselben Gelehrten bin ich zu der Ansicht geführt worden, die sich mir von mehreren Seiten bestätigt hat,

Indem aber die deutschen Völker, in den Westen vorwärts gerückt, eines nach dem andern von Rom aus bewogen wurden, den arianischen Glauben mit der reineren Lehre der allgemeinen Kirche zu vertauschen, bekam Rom gewissermaßen die Früchte der Arbeit des Orients zu genießen, und der römische Bischof trat in ein besonders ehrwürdiges väterliches Verhältniß zu den katholisirten Stämmen, das es ihm möglich machte, mit der reinen Lehre von Christo auch alle eigenthümlichen Sitten und Lehrformen der römischen Kirche den Germanen einzupflanzen, sie ganz mit der römischen Mutterkirche zu assimiliren und unauflöslich an sich zu ketten. Das arianische Kirchenwesen hatte, namentlich seit der Arianismus in Byzanz gefallen war, keine hierarchische Centralisation, keine Einheit und keinen äußern Halt, es hatte sich die griechische Wissenschaft nicht angeeignet und eine eigne noch nicht hervorgebracht; so war schon durch natürliche Bedingungen die abendländisch-katholische Kirche dem Arianismus der Germanen weit überlegen und je näher sie mit ihr in Berührung kamen, desto sicherer nahte Rom's geistiger Sieg, der sich mit der Katholisirung der Longobarden dreihundert Jahre nach der Entstehung des Arianismus vollendete.

Die Katholisirung der arianischen, die Christianisirung der noch heidnischen Germanen legte den Grund zur Größe der katholischen Kirche des Mittelalters, zu jener Größe, deren Bewußtsein es ihr möglich machte, gegen die Kirche des Orients

daß die geschichtlichen Documente der arianischen Periode von der römischen Kirche, als sie zur Herrschaft gelangt war, mit Absicht zerstört worden sein müssen. Wie wenig fehlte, so wäre selbst die Bibelübersetzung des Wulfila's völlig verloren gegangen! Denn die römische Kirche arbeitete sicher mit Bedacht darauf hin, alles, was nationale Eigenthümlichkeit im kirchlichen Bestande der Germanen war, zu überwinden, und ruhte nicht, bis sie das Ziel völliger Conformation mit ihrem eigenen Kirchenwesen bei ihnen erreicht hatte. Es ist dieß ganz dasselbe Verfahren, welches sie mit so viel Erfolg gegen die albrittische Kirche angewendet hat.

eine ausschließende Stellung einzunehmen, und den immer weiter klaffenden Zwiespalt bis zum Anathema und zur völligen Trennung zu treiben. Es kann jetzt nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen Gründe dieser Trennung namhaft zu machen, die Momente, durch welche sich der Zwiespalt trotz aller Unionsversuche gesteigert hat, nachzuweisen und über das beiderseitige Maas von Schuld zu entscheiden. Nur dies eine sei hier erinnert, daß nicht sowohl in den einzelnen, großentheils bloß rituellen Differenzen, über welche, ich will nicht sagen apostolische Gesinnung, sondern, wie im entscheidenden Momente der gelehrte Theophylactus erinnerte, schon ein mäßiger Befuß von historischer Kenntniß mit aufrichtiger Anerkennung geschichtlicher Wahrheiten hinwegheben konnte, der eigentliche Grund der Spaltung liegt, sondern in der Ueberhebung der Päpste und in der Art, wie sie die Verhandlungen über die Differenzen leiten und zur Entscheidung bringen wollten. Es wäre leicht zu zeigen, daß über die dogmatische Streitfrage vom Ausgehen des heiligen Geistes, ob vom Vater durch den Sohn oder vom Vater und Sohne gleicherweise, in der Art, wie sie gefaßt wurde, vom biblischen Standpunkt aus gar nicht entschieden werden kann. Denn es handelt sich bekanntlich nicht davon, ob Christus Macht hat, den heiligen Geist zu senden und mitzutheilen, was die Griechen nie geläugnet haben, sondern allein davon, ob, wie der Sohn nach alter, seit Origenes, Athanasius und Augustin herrschend gewordener Kirchenlehre, auf ewige, absolut zeitlose Weise aus dem Wesen des Vaters gezeugt wird, ob ebenso auf ewige Weise der heilige Geist nicht aus dem Vater allein, sondern zugleich aus dem Sohne hervorgeht. Durch diese Fassung ist aber die ganze Frage in ein Gebiet metaphysischer Abstraction hineingerückt, über dessen Unzugänglichkeit die göttliche Offenbarung Anschluß zu geben nicht bestimmt ist. Sollte aber einmal über dieses, dem menschlichen Denken unzugängliche, oder wenn es auch der Speculation zugänglich wäre, doch nicht

als Glaubensartikel aufzustellende Problem, kirchlich etwas entschieden werden, so war dieß Sache, nicht des Papstes, sondern eines wahrhaft ökumenischen Concils. Die gerechte Klage wird von den Griechen erhoben, daß in allen Unionsverhandlungen der Papst über diesen Punkt sowie über die andern als Richter zu sprechen präsumirte, von dem sie die Entscheidung in Empfang zu nehmen hätten. Die ganze Lehre und Disciplin der griechischen Kirche gründet sich auf die sieben allgemeinen Concilien; die Forderung der Griechen, daß auch ihre Differenzen mit den Lateinern durch ein nach dem alten Kirchenrecht versammeltes und geleitetes allgemeines Concil entschieden werden sollten, ist bis auf den heutigen Tag unerfüllt geblieben.

So ist also die prätendirte Unfehlbarkeit alles dessen, was in der römischen Kirche unter Billigung ihres Oberhauptes besteht, für die Kirchen des Orients der eigentliche Stein des Anstoßes, das, wogegen sie in fortwährendem Proteste beharren. Ist aber dieser Anstoß ein gerechter, so müssen wir hierin, wie in so manchem andern, einen Grund für die Hoffnung finden, daß den Kirchen des Orients und namentlich der griechischen, mögen sie auch noch so leblos und erstorben scheinen, noch ein Tag schönerer Zukunft bevorsteht, an welchem der alte Stamm apostolischer Tradition, welche dort in vieler Hinsicht wie ein todttes Gut bewahrt worden, wieder grünen und reiche und lebendige Früchte tragen wird.

Wie aber ist das große Hinderniß einer Versöhnung der westlichen Kirche mit der östlichen, welches wir im Papstthum und seinen Ansprüchen erkannt haben, entstanden? — Diese Frage zu beantworten, ist jetzt unsere nächste Aufgabe — Das Papstthum ist das größte organische Gewächs der Weltgeschichte. Abgesehen von allen Gewissensfragen, welche sich an den Streit der Kirchen knüpfen, ist es rein als historische Erscheinung ein Gegenstand von unerhöpplichem Interesse für den Geschichtsforscher und für den, der mit philosophischem Blick das Werden von Rechtsinfi-

tationen und Staatsformen zu betrachten weiß. Denn hier hat sich in successivem Wachsthum binnen ganzer tausend Jahre ein Bau erhoben, zu dessen Vollendung eine Mannigfaltigkeit innerer und äußerer Ursachen zusammenwirkte, wie sie sich sonst vielleicht nie zur Hervorbringung eines einheitlichen Resultats vereinigt haben. Verhältnisse, die schon in der ersten Stiftung der westlichen Kirche begründet waren, dann die außerordentlichsten Constellationen der größten Weltereignisse von mehreren Jahrhunderten, ein geheimer Gedankengang organischer Ausbildung der Rechtsbegriffe, endlich eine an die Staatsweisheit des alten Rom erinnernde, von Geschlecht zu Geschlecht vererbte, großartige und consequente Politik, alles dieß hat zusammengewirkt, bis sich der Pabst zu seiner höchsten Höhe erhob und in der Fülle seiner Gewalt als eine Autorität dastand, wie die ganze Geschichte der Menschheit keine ähnliche kennt.

Und diese ganze geschichtliche Erscheinung von ihren ersten Keimen bis zu ihrer letzten Vollendung läßt sich auf historischem Wege mit einer Vollständigkeit wie vielleicht kein anderer Staatsorganismus, in ihrem Werden analysiren. Das Gewebe kann in seine tausend Fäden zerlegt werden, aus welchen es durch die entgegengesetztesten Mächte zusammengesponnen worden. Diese Analyse aber wird, so lange Sinn und Verständniß für historische Wissenschaft nicht ausgestorben ist, stets auf die Erkenntniß einer Wahrheit hinführen, welche zwei extremen Irthümern gleich entgegengesetzt ist. Einmal ist die geschichtliche Wirklichkeit, wo sie selbst reden darf und nicht durch Künsteleien der Parteisucht entstellt wird, eine Macht, welche alle Präensionen des specifisch-römischen Catholicismus in Nichts auflöst, wenn er dem Pabstthum in der Fülle seiner Macht göttliche Einsetzung und ein unwordenliches, im Wesentlichen stets gleiches Dasein zuweist. Aber ebenso entschieden muß ächte Auffassung der Geschichte gegen die Aufsichten der andern Seite protestiren, wenn entweder der alte Protestantismus das Pabstthum schlechtthin als eine Stiftung

des Teufels verwirft, oder der rationalistische Pragmatismus neuerer Artklugheit sich darin gefällt, es von Anfang bis zu Ende als ein höchst schlan berechnetes Produkt meisterhafter Pfliffigkeit bloßzulegen. Allen diesen Verkennungen gegenüber muß mit höchstem Nachdruck ausgesprochen werden, daß das allerbedeutendste Element im Werden der Pabstgewalt eine durchaus natürliche Entwicklung war. Das Natürliche aber als solches ist hier ebenso der Gegensatz des rein göttlichen wie des teuflischen und des menschlich erkünstelten.

Alles ist freilich hie mit noch nicht ausgesprochen und es muß sogleich nach beiden Seiten hin das Zugeständniß gemacht werden, daß in der natürlichen Entwicklung ein heilbringendes göttliches Walten sich verbergen, daß aber ebensowohl, wenn besondere menschliche Verschuldung hinzutritt, diabolische Absichten sich ihrer bemächtigen und in sie einschleichen können. Wie weit und in welchen Zeitpunkten das eine und das andere stattgefunden hat, dieß ist die eigentliche Frage, eine Frage, deren Lösung nur von der richtigen Würdigung der Erfolge ausgehen kann, welche das Pabstthum im Menschengeschlecht und in der Christenheit hervor gebracht hat.

Die große geschichtliche Thatfache aber, daß das Pabstthum nicht von Anfang an dasjenige war, als welches es sich im Mittelalter darstellt, und auch nicht das, wofür es noch in der Gegenwart anerkannt sein will, hat auch in der katholischen Kirche selbst nie ganz verkannt und der Vergessenheit anheimgegeben werden können. In den verschiedensten Zeiten hat sich als Gegengewicht gegen den Monarchismus des Pabstthums und das System des Curialismus, der Episcopalismus geltend gemacht, der die Fülle der Gewalt in der Gesamtheit der Bischöfe und im allgemeinen Concil sucht. In dem alten Kirchenrecht, das noch in tausend Documenten zu uns spricht, hat dieses System seine Stärke, und es ist nicht zu fürchten, daß jemals diese Stimmen der Vorzeit obllig verhallen oder ihre Urkunden vernichtet werden könnten.

In unserer Zeit hatte nicht Ellendorf allein es sich zur Aufgabe gemacht, von der Basis des alten Kirchenrechts aus gegen die neu hervorgetretenen ultramontanen Ansichten zu operiren, auch Röhlér hat bedeutsame hierhin deutende Winke fallen lassen. Seine Schrift über die Einheit in der Kirche geht fast ganz auf die ächt historische Anschauung ein, nur daß Röhlér in dem allmählichen Werden des Papstthums lediglich das Walten höherer Providenz zu erkennen weiß. Aber auch in der Symbolik hat Röhlér darauf hingedeutet, daß in verschiedenen Zeiten der Kirche die Hervorkehrung des einen und dann die des andern Verhältnisses, das Uebergewicht der Gesamtheit über den Einen und des Einen über die Gesamtheit das heilsame und von Gott gewollte gewesen sei. Wiewohl er es vorsichtig vermeidet, auf diesen mißlichen Gegenstand tiefer sich einzulassen, unterscheidet er doch ursprüngliche und hinzugekommene, unvergängliche und vergängliche Rechte des Papstes, unter jenen vermuthlich die geistlichen, unter diesen die weltlichen verstehend *). Aber dieselbe geschichtliche Wirklichkeit, welche ein allmähliges und natürliches Werden der letzteren anzuerkennen nöthigt, zeigt ebenso evident das successive Wachsen und das ganz natürliche Zustandekommen der ersteren. —

Wir berührten die Kirchenverfassung das letztemal an dem Punkte, wo es sich von der Ordnung und Abgränzung der fünf Patriarchate in der Kirche des römischen Reiches handelte, von denen eines den ganzen Occident umfaßt, während die vier andern in den Orient sich theilen. Bis dahin wenigstens hatte sich alles auf eine an sich unvergängliche Weise gestaltet. Jetzt fragt es sich, wie es dazu kam, daß der Patriarch des Occidents sich über die vier andern erhob und es im ganzen Abendland wenigstens zur Anerkennung brachte, daß die Gewalt aller andern Bischöfe nur ein Ausfluß der seinigen, daß er selbst über die andern alle als Statthalter Christi erhaben sei?

*) Vergl. Röhlér's Symbolik, VI. Aufl. S. 302. 303.

Unter den fünf Patriarchen des römisch-griechischen Reichs fand eine Abstufung des Ehrenvorranges statt, und nach dieser Abstufung hatte der Bischof von Rom die erste Stelle. Aber wie wenig im Bewußtsein der damaligen Kirche sich diese Rangordnung auf göttliche Einsetzung und uranfängliche apostolische Stiftung gründete, dieß geht aus der bekannten Thatsache hervor, daß der zweite Platz der Ehren dem Patriarchen von Konstantinopel zuerkannt wurde. Kam es auf apostolische Stiftung und Ueberlieferung an, so gehörte dem Bischof von Byzanz, gesetzt auch daß der Apostel Andreas, wie spätere Zeiten behaupten, am Bosporus gepredigt hätte, gar keine Stelle unter den Patriarchen. Und wirklich fügt das zweite öcumenische Concilium, indem es dem Patriarchen von Konstantinopel die nächste Stelle nach dem römischen anweist, keinen andern Grund hinzu, als diesen: „weil er der Bischof des neuen Roms sei.“ Hieraus allein schon folgt mit Bestimmtheit, daß im Bewußtsein der damaligen Kirche der Vorrang des römischen Bischofs vor den großen Bischöfen des Ostens vorzugsweise auf die politische Bedeutung der alten Welthauptstadt sich gründete, also in die Sphäre menschlicher Anordnung und Convenienz, nicht göttlicher Nothwendigkeit fällt und daß von wesentlicher Abstufung der geistlichen Machtvollkommenheit die Rede nicht sein konnte. So hoch also auch der römische Stuhl als einzige sedes apostolica des Westens, als cathedra Petri über alle Bischöfe des ganzen Occidents erhaben war, sein Vorzug vor den andern Patriarchen beruhte noch nicht auf der Vorstellung, daß in Folge göttlicher Einsetzung die ganze Macht des Apostelfürsten auf ihn sich vererbt hätte und die Statthalterschaft Christi auf Erden ihm übertragen sei.

Alein wir dürfen nicht läugnen, daß allerdings schon damals, nicht nur im Geiste der römischen Bischöfe, sondern auch bereits im Bewußtsein eines großen Theiles der Christenheit solche Ideen, von einer auf göttlichem Recht ruhenden Superiorität des Papstes über die ganze Kirche sich ausbildeten. Denn gerade im vierten

Jahrhundert und den zunächst folgenden vereinigten sich die bedeutendsten geschichtlichen Verhältnisse, um die Ausbildung dieses Principes zu fördern und zu begründen.

Das ganze Verhalten des römischen Stuhls in den arianischen und nestorianischen Kämpfen mußte es mit sich bringen, daß er der Kirche als der Fels der Rechtgläubigkeit erschien. Denn während mehr als ein Patriarchenthron des Orients zeitweise von der Häresie in Besitz genommen wurde, wich ihr kein römischer Bischof unter allen Angriffen der List und Gewalt. Die Lehre, welche in Chalcedon zuletzt siegte und, von der Kirche des griechischen Reiches angenommen, die Kostrennung der Monophysiten veranlaßte, war die Lehre des römischen Bischofs Leo. Beispiele des Widerspruchs gegen den römischen Bischof im Abendlande selbst, wie einst unter Victor und Stephanus, kamen fast gar nicht mehr vor, nur das momentane Wanken des Honorius im monotheletischen Streit *) verschwand im Bewußtsein der abendländischen Kirche vor der sonstigen imponirenden Festigkeit ihrer Päbste.

Das Sinken und Erlöschen des weströmischen Kaisertums gewährte dem Bischof, welchem die Obhut über die rechtgläubige Bevölkerung Italiens übertragen war, eine Unabhängigkeit der Stellung, welche, von Männern so großen Charakters wie Leo I gewahrt, in gewaltigem Contrast gegen den Servilismus erschien, dessen nicht selten orientalische Patriarchen sich schuldig machten. Unabhängig von dem Hofe zu Byzanz haben diese großen Bischöfe von Rom unter dem Andrängen arianischer und heidnischer Völkerrämme als Beschirmer der Christenheit ihr Haupt erhoben, und mehr als einmal haben sie Rom gerettet. Dieß alles mußte dazu beitragen, um unter denen, welche von ihnen

*) Bekanntlich ward auf dem sechsten öcumenischen Council 680 dieser Pabst unter die Anhänger der monotheletischen Lehre gerechnet und sein Andenken mit dem Anathema belegt. Vergl. Gieseler's Kirchengesch. I. Bd. 3. Aufl. S. 721. 722.

die rechtgläubige Lehre annahmen, um im ganzen Abendlande die Ueberzeugung zu begründen, hier, auf den Nachfolgern des Apostelfürsten ruhe des heiligen Petrus Geist und seine Macht.

Ein berechnetes, umsichtsvolles Streben, mit Benützung aller Umstände der Zeit diese Anerkennung wo möglich auch von der Kirche des östlichen Reichs, wenn auch nur scheinbar zu erringen, ist in der Brieffammlung Leo's des Großen schwer zu verkennen, und die Geschichte zeigt, wie weit ihm hierin die Handlungsweise einzelner Kaiser entgegenkam.

Aber nicht sagen wir damit, daß es ein Gedanke war, der nur durch berechnete Maßregeln einzelner Häupter der Kirche sich verbreitete. Vielmehr kam ihnen ein der Kirche inwohnendes sehr natürliches Streben nach gesicherter Einheit zu Hülfe, welches, nachdem es einmal darauf gerichtet war, im äußern Organismus die Gewähr der Einheit zu suchen, nicht ruhen konnte, bis es dazu gekommen war, im größten der Patriarchen den haltenden Einheitspunkt des Ganzen zu erkennen. Es ist dieß kein anderes Streben als dasjenige, welches am Anfang der ganzen natürlichen Entwicklung gleich nach dem Tode der Apostel den Episcopat hervorgerufen und in der einzelnen Gemeinde den Bischof ebenso über die Aeltesten erhoben hatte, wie diese über den Diaconen standen und der gesammte Clerus über der Gemeinde. Es war nur eine Fortsetzung des hiemit eingeleiteten Processes, wenn man zuletzt dazu kam, im Bischof zu Rom eben so das Haupt der ganzen Kirche, wie im einzelnen Bischof das Haupt der einzelnen Gemeinde anzuerkennen. Hatte es einmal von unten angefangen, sich als pyramidalischer Bau in der Gliederung der Priester, Bischöfe, Metropolitane und Patriarchen zu gestalten, so war es eine sehr einfache Consequenz, wenn man zuletzt mit der Erhebung des einen über alle andern die Anspizung der Pyramide vollendete.

Freilich in der östlichen Kirche ward diese Stellung eines *episcopus universalis* nur scheinbar oder nur vorübergehend,

wie von dem Kaiser Phokas dem Pabste zugestanden; aber anders war die Lage der Dinge im Occident. Der „Vormund unserer barbarischen Väter“ konnte bei ihnen jenen Widerstand nicht finden, den ihm die griechische Kirche entgegensetzte. Denn bei ihnen mangelte die Erinnerung an ein altes episcopalisches Kirchenrecht, welche im Orient so tief eingewurzelt war; auf die Erinnerungen an ihre eigene arianische Vergangenheit hatten sie, indem sie dieselbe als eine häretische verabscheuten, verzichtet, und die partiellen Reminiscenzen uralter Kirchenform, auf welche Rom in der brittischen Kirche stieß, verstummten vor der Macht, mit welcher die römische Weise, getragen von dem Gesamtbewußtsein des übrigen Abendlandes, gegen diesen geringen, aber höchst ehrwürdigen Rest einer alterthümlichen Vergangenheit auftrat.

Alles dieß war schon gegeben, als die folgenreichen Ereignisse eintraten, die mit der Gründung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation in Verbindung stehen: erst die Schenkung Pipin's, dann die Krönung Karl's des Großen, von der schwer zu sagen ist, ob der Pabst dem Kaiser Größeres gewährte, indem er ihn krönte, oder der Kaiser dem Pabste, indem er sich von ihm krönen ließ. Denn je erhabener der Kaiser dastand, desto mehr ward vor den Völkern derjenige verherrlicht, aus dessen hohenpriesterlicher Hand er die Krone empfangen hatte. Nur neben der gewaltigen Macht des einen, weltlichen Hauptes konnte sich in den folgenden Jahrhunderten die noch gewaltigere des andern, des geistlichen Hauptes erheben und erhalten.

Karl selbst freilich war so überaus stark in der Leitung seines Reiches und der deutschen Kirche, daß, so lange er lebte, der Pabst eine Zurückhaltung beobachtete, wie später nie mehr. Zum letztenmal konnten Concilien des Abendlandes im Bilderstreit von der Meinung des Pabstes ungestraft differiren.

Aber nicht lange nach Karl's Tode, unter der sinkenden Macht seiner Enkel, traten nun mit den falschen Decretalen die eine Zeitlang gemäßigten Ansprüche in ihrer ganzen Stärke hervor.

Nicolaus I. tritt bereits ähnlich auf, wie nachher Nicolaus II. und Gregorius VII. Aber dazwischen liegen freilich noch zwei Jahrhunderte, deren Mitte den verhängnißvollsten Moment für den römischen Stuhl herbeizuführen drohte. Unter den Partekämpfen italienischer Fürsten und unter der Schwachherrschaft einer Theodora und Marozia konnte Rom's Leuchte verlöschen, hätte nicht die gewaltige Kraft der sächsischen Kaiser und die Strenge der von ihnen eingesetzten deutschen Päpste, die moralische Macht des Papstthums gerettet. Jetzt erbte Gregorius VII., was einst die früheren bis auf Nicolaus I. gesammelt; was jene vorbereitet hatten, das alles fiel ihm zu, und auf der von ihnen gelegten Basis erhob sich nun der Ban der päpstlichen Größe zu seiner vollendeten Höhe. In unaufhaltsamem Wachsthum strebt jetzt dieser Ban dem Gipfel der Vollendung zu, und je entfremdeter einzelne Kaiser der Kirche waren, desto mächtiger triumphirte im Bewußtsein der Christenheit, wenn auch äußerlich unterliegend, die geistige Macht des kirchlichen Oberhauptes. Die Größe des Kampfes steigerte die Sympathie der Völker und die Begeisterung. Wie die wahre Andacht des Christen kein Ziel kennt, sondern in sich die Kraft und den Trieb nie endender Steigerung trägt, wie die Gluth der Verehrung, auch wenn sie eine falsche Richtung genommen hat, sich stets zu überbieten sucht, und der Eifer in dem Cultus der Heiligen, ihrer Gebeine und ihrer Bilder nicht ruhte, bis er es zum Aeußersten der Superstition getrieben hatte, so konnte auch der Enthusiasmus der Begeisterung für den Statthalter Christi auf Erden nicht erlöschen, bis er in einer unaufhaltsamen Progreßion alles nur Erdenkliche, und wäre es selbst ein Blasphemisches, erschöpft hatte. War einmal jener Weg eingeschlagen, so konnte es nicht fehlen, daß die abendländische Christenheit ihn bis dahin verfolgte, wo, gleichwie der Mond sein Licht nur von der Sonne empfängt, auch alle weltliche Gewalt nur als Ausfluß und Lehen der geistlichen erschien, welche in unendlicher Fülle im Statthalter Christi wohnend gedacht wurde.

Wir haben uns früher dahin erklärt, daß zur vollendeten Existenz der Kirche, wenn sie im Stande sein soll, ihre ganze Bestimmung zu erfüllen, die Anwesenheit von Propheten und Aposteln oder apostelähnlichen Männern gehört. Wir erkannten hierin nicht ein abgeleitetes oder fernliegendes Theorem, sondern eine in der heiligen Schrift unmittelbar und unverkennbar ausgesprochene Wahrheit. Wir sahen sodann, wie, nach dem Aussterben der wahrhaft apostolischen Männer der Urzeit, die natürliche Entwicklung der Kirche begann und wie in dieser zwei Gedanken nebeneinander her gehen und sich gegenseitig limitiren: Einmal das Bewußtsein, daß der Kirche nicht mehr die Fülle schöpferischer Apostelgewalt inwohne, daß ihre höchste Aufgabe, Bewahrung des einmal empfangenen sei. Dann aber die Vorstellung, daß dennoch in gewissem Sinne der Gesamtheit der Bischöfe apostolische Autorität und Unfehlbarkeit inwohne. Nur daß, was Anfangs göttliche Gabe war, die dem Einzelnen als ein Ausfluß freier und unmittelbarer Berufung von Christo zu Theil wurde — wir erinnern an Paulus, der nicht einmal der ursprünglich fest geschlossen scheinenden Zwölfszahl angehörte — daß dies an das Amt und die Succession, und zwar zunächst an die Gesamtheit der das bischöfliche Amt bekleidenden gebunden gedacht wurde. Dieser letztere Gedanke von der im Episcopat latenten Apostelgewalt führte nun in einer sehr consequenten Entwicklung bis zum vollendetsten Systeme des absoluten Papstthums. Denn während es einerseits in der Natur der Sache lag, daß man immer mehr darauf bedacht war, die gesammte apostolische Macht in dem Einen concentrirt zu denken, welchen man als den Halt der kirchlichen Einheit anzusehen sich gewöhnte, sehen wir andererseits das Streben, diese nicht erloschene Apostelgewalt immer mehr so eigentlich als möglich aufzufassen. Nicht mehr nur als ansichbare Bewahrer und Ausleger einer beschränkten, sicher umgränzten apostolischen Tradition mußten die großen Concilien und dann die Päpste erscheinen, sondern die letzteren mußten sich zuletzt

darstellen als Inhaber einer Unerlöschlichkeit apostolischen Geistes. Die ganze natürliche Entwicklung rang also nach einem Ziele hin, welches sie erst ein Jahrtausend nach ihrem Anfange vollkommen erreichte, nämlich: in sich selbst den Besitz derjenigen höheren Realität wieder zu erzeugen, mit deren Verlust sie begonnen hatte, und in dem sichtbaren Oberhaupt der Kirche die uneingeschränkte Anwesenheit alles dessen zu erkennen, was sie einst an den Aposteln gehabt hatte. Aber sie konnte nicht einmal auf diesem Punkte stehen bleiben. In den Vorstellungen der Christen gestaltete sich die ursprüngliche Apostelgröße zu noch etwas ganz anderem, als sie eigentlich war; Petrus wurde in einem Sinne als Fels der Kirche gedacht, wie es nur Christus ist, und in einer Eigenschaft als Statthalter und Vertreter Christi angesehen, wie sie nur dem heiligen Geiste, dem Paraclet, der in Petrus und den Aposteln war, zukommt. Alles dieß aber ward nur angenommen, um es auf den Pabst zu übertragen. Dieser ward somit zuletzt nicht nur an die Stelle der Apostel, sondern geradezu an die Stelle Christi gesetzt. War aber einmal dieser Punkt erreicht, so konnte nichts mehr, was zu seiner Verherrlichung, was vom Besitz der Schlüssel des Himmelreichs, was von seiner Erhabenheit über alle Reiche dieser Welt gesetzt wurde, zu lähn, zu verwegen erscheinen. In das äußerste Uebermaß schwärmerischer Vergötterung machte sich in täuschender Weise als die größte Intensivität christlicher Denkungsart und Frömmigkeit geltend.

Die natürliche Entwicklung der Kirche trug von Anfang an die Anlage und die Tendenz dazu in sich, Restauration des ursprünglichen außerordentlichen Zustandes zu sein. In einer solchen Restauration dessen, was die Kirche in der Anfangszeit an der Gegenwart einer wunderbaren Geistesfülle besaß, konnte und wollte es aber die Kirche eben nur auf dem Wege natürlicher menschlicher Evolution bringen. Ebendeshalb lag es von Anfang in ihrem Streben, ob bewußt oder unbewußt, ein Reich von

dieser Welt zu werden, und als Reich dieser Welt die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Ordnung zu suchen. Diese Richtung der Kirche, welche, nachdem sie einmal eingeschlagen war, im Papstthum und in seiner Erhebung über alle Mächte der Erde sich vollenden mußte, war unabänderlich entschieden worden durch die Verbindung mit dem römischen Reich. Diese Verbindung ist und bleibt die nothwendige Grundlage und Vorbedingung, ohne welche es nie zu einer Erscheinung wie die des Papstthums gekommen wäre. Ohne die Wendung, welche die Idee der Kirche durch die ersten christlichen Imperatoren von Constantinus bis auf Theodosius II. und bis auf Justinianus bekommen hatte, würde sie sich nie haben zur Idee des Papstthums im mittelalterlichen Sinne steigern können *).


*) Ueber den inneren Zusammenhang zwischen der falschen Stellung, welche das Christenthum zuvörderst unter den römischen Imperatoren seit Constantinus zum Staate einnahm, dann der Verweltlichung und Ueberhebung der Kirchenhäupter, welche in der folgenden Periode sich vollendete, äußert sich Fr. Baader in einer Stelle, welche ich nicht umhin kann, hier aufzunehmen, (Vorlesungen über speculative Dogmatik, IV. Heft, 1836, S. 18.) folgendermaßen: „Von welchem Standpunkt aus“ (wenn man die ursprüngliche und richtige Stellung von Priestertum, Königthum und Weltweisheit erkannt hat) „man auch einsehen kann, daß und warum das übrigens großartige, das Kirchthum und Weltthum verbindende Gebäude des Mittelalters, dessen Zerfallen sich noch in unserer Zeit fortsetzt, den Keim dieses Zerfallens bereits bei seinem Entstehen in sich hatte, obschon der Verfall des Christenthums von älterem Datum ist. Denn die erste Gefahr und Verderbtheit des letzten kam ihm von der weltlichen Macht, als diese (mit Schwert und Feuer) das Christenthum zu verbreiten und zu einer ratio status oder Decoration des Scepters und Schwerts zu machen, begann. Die zweite Corruption kam dem Christenthum von einzelnen geistlichen Oberhäuptern selber, welche à leur tour zu weltlichen Waffen griffen oder zu weltlichen Zwecken den Besitzern derselben die Hand führten, ja zum Theil selbst den kühnen Gedanken faßten, nicht bloß die Kirche über den Staat, sondern sich über beide zu setzen; da doch nicht als Universalmonarchie, sondern als Weltrepublik die Kirche als

Mit dem tiefen und richtigen Gefühl großer innerer Verarmung hatte die sich selbst überlassene Kirche ihre Laufbahn am Anfang des zweiten Jahrhunderts begonnen. Aber immer mehr Inhalt sog sie in sich, um diese Verarmung auszufüllen. Und dieses Aufsichziehen von Realität endigte nicht eher, bis sie in absoluter Verschmelzung des Natürlichen und des imaginirten Göttlichen, als die Theocratie des Mittelalters dastand, prätendirend, daß sie in sich selbst alle die Macht trage, welche in Christus wohnt, und mit denselben Ansprüchen und Rechten in der Welt aufzutreten berufen sei, die ihm, dem König der Ehren, zukommen. Die Begeisterung des Katholiken scheut sich nicht, daß, was wir als die Gestaltung der Kirche zur Theocratie, als die imaginäre Vergöttlichung dessen, was nur Ergebnis natürlicher Entwicklung ist, als die Herabziehung des Göttlichen in die natürliche Wirklichkeit bezeichnen, unter dem Bilde einer fortgesetzten Menschwerdung des Sohnes Gottes darzustellen *). Aber diese Darstellung muß für jeden, der den Unterschied erkannt hat, zwischen der ersten wunderbaren Zeit, in welcher der Sohn Gottes wirklich als Mensch erschienen ist, und der zweiten natürlichen Entwicklung, in welcher die Kirche hinanstrebt zum Wiederbesitz der Güter ihres Anfangs und es allerdings gleichsam zu einer un-

Weltcorporation innerlich alle weltlichen Monarchien und Regierungen schirmen, wie äußerlich verbinden soll. Eine dritte Corruption entstand in der untergeordneten Clerikalität und im Sectenstreit, den sie anfahten, welcher den Deismus unter den Layen, dieser endlich den Atheismus oder Antitheismus als die fünfte und letzte Corruption zur Folge hatte.“

*) Ähnliches hat selbst W. d. H. er., Symbolik, VI. Aufl. S. 258, wenn auch nicht so stark ausgedrückt, als hier und da bei andern. Phil. Lips trägt in seinem Kirchenrechte, I. Bd. 1845, kein Bedenken, den Primat des Petrus in folgender Weise nach dem Typus des dreifachen Amtes Christi darzustellen: „§. 14 Petri hohes Primat, §. 15 Petri prophetisches Lehramt („confirma fratres tuos), §. 16 Petri Königthum („pasce oves meas)“ — alles natürlich fortbestehend im Papst!

wahren Wiederholung der Menschwerdung Gottes gebracht zu haben behauptet, an der Gränze der Blasphemie stehend erscheinen. Denn dieß ist überhaupt das Eigene der katholischen Kirche auf dem Gipfel ihrer Größe, daß sich in keiner Erscheinung der ganzen Geschichte so wie in ihr das Wahre mit dem Unwahren mischt und das Heilkräftigste mit dem Verderblichsten berührt. Eben darum aber ist nichts schwieriger, als über diese Erscheinung im Ganzen, über das Papstthum überhaupt ein richtiges Urtheil zu fällen. Denn es ist leicht einzusehen, daß verderbliche Anwendung der päpstlichen Macht, verbunden mit innerer Lossagung vom Christenthum, an das Antichristliche streift, aber eben so klar ist es, daß es Päbste gegeben hat, welche die unermessliche Gewalt, die in ihre Hand gelegt war, zum Schutze der Kirche und zum Segen der Menschheit mit einem so großartigen Erfolge angewendet haben, wie er ihnen unter keinem andern Verhältnisse und in keiner andern Stellung erreichbar gewesen wäre.



Fünfzehnte Vorlesung.

Meine Herren! Wir haben gezeigt, welcher Ideengang der Ausbildung des Papstthums zu Grunde liegt, und gefunden, daß in der vollendeten Erscheinung der römisch-katholischen Kirche des Mittelalters nur dasjenige zu Stande gekommen ist, worauf seit dem Anfang der natürlichen Entwicklung der Kirche die mannigfaltigsten Vorzeichen hindenteten. Es kam dahin, daß die katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze sich selbst gleichsam als eine neue Incarnation Christi ansah, und alle aus dieser Idee fließenden Rechte und Vorzüge in Anspruch nahm. Es wird uns nun obliegen, zu zeigen, wie sich von diesem einen Grundgedanken aus, alle eigenthümlichen kirchlichen Gestaltungen des Mittelalters als mehr oder weniger natürliche Consequenzen ergeben, und wenn sich nun wirklich im Einzelnen alle die Institutionen, welche den specifischen Charakter der römisch-katholischen Kirche im Gegensatz sowohl zur protestantischen als zur altkatholischen ausmachen, aus jener einen Vorstellung einer auf Erden realisirten Theocratie oder Christocratie deduciren lassen, so wird dieß uns zur Bestätigung dafür dienen, daß wir das Wesen der römisch-katholischen Kirche richtig bezeichnet haben.

Ehe wir aber daran gehen, diesen Gegenstand, den dritten unserer drei Hauptpunkte, welche sich auf die Kirche des Mittelalters beziehen, zu erörtern, müssen wir, an die vorige Stunde anknüpfend, so kurz und bestimmt als möglich den Gesichtspunkt festzustellen

suchen, von dem aus eine gerechte Würdigung des mittelalterlichen Papstthums möglich ist.

Denn in diesem, dem mittelalterlichen Papstthum insbesondere, will der schroffe Protestantismus immer noch eine durchaus antichristliche und diabolische Erscheinung erkennen, während der Katholicismus auf das Mittelalter als auf das goldene Zeitalter und die reinste Entfaltung seiner göttlichen Größe zurückblickt.

Wir haben die ganze theokratische Idee der katholischen Kirche als eine auf menschlich-natürlichem Wege zu Stande gekommene, also nicht göttliche, nicht uranfängliche, nicht ewig berechnete erkannt. Eine große Selbsttäuschung der Kirche liegt ihr zu Grunde und auf fictive Voraussetzungen ist das Ansehen des Papstes als des Statthalters Christi gebaut. Dies eben ist es, wodurch sich der alte Protestantismus, nachdem er diese Fiktionen erkannt und den verwerflichen Gebrauch, den manche Päpste von ihrer Gewalt gemacht haben, mit Augen gesehen hatte, an die Weissagungen der heiligen Schrift erinnert fühlte, von dem Menschen der Sünde, der sich selbst, mit dem Vorgeben Gott zu sein, in den Tempel Gottes setzen werde, verbündet mit der Apostasie in der Kirche, gestützt auf trügerische Zeichen und Wunder, ein Gräuelfest an heiliger Stätte. Was wir hierüber zu sagen haben, ist vor allem dieses: abgesehen von dem speciellen Sinne jener ungeheuren noch durch keine geschichtliche Erscheinung erschöpften Weissagungen, welche ihrer eigentlichen Erfüllung — und jede andere Erfüllung als eine eigentliche und wörtliche ist keine Erfüllung — noch warten, wird so viel von vornherein feststehen, daß zu den Merkmalen, ohne welche das Antichristliche nicht gedacht werden kann, die bewusste Unwahrheit gehört, daß wir also überall, wo ein Mangel an Erkenntniß anzunehmen ist, Ursache haben, die Namen des Antichristenthums, der Sünde gegen den heiligen Geist, des satanischen Defens u. s. w. noch aufzusparen. Die Frage also, auf welche es nun zunächst ankommen wird, ist diese, in wie weit den einzelnen Päpsten ein Bewußtsein der ihrer Stel-

lung und ihrem Ansehen zu Grunde liegenden Täuschung und ein bewußtes Eingehen auf dieselbe zuzumuthen ist.

Es hat allerdings Päbste gegeben, denen für ihre Person das Christenthum nichts besseres als eine Täuschung war, und zu ihnen gehört Leo X., wenn er wirklich das Wort gesprochen hat: *ceterum nobis isthaec de Christo fabula non parum profuit*. Aber ob von den großen Päbsten, auf welche es hier eigentlich ankommt, dasselbe vorausgesetzt werden muß, ist sehr die Frage. Vielmehr spricht bei diesen, wie bei Gregor VII. und Innocentius III., nicht Weniges dafür, daß sie, wie von der Göttlichkeit des Christenthums überhaupt, so auch von der Göttlichkeit ihres päpstlichen Berufes und Rechtes vollkommen überzeugt waren. Die damalige Christenheit war im Ganzen von dieser Ueberzeugung aufs tiefste durchdrungen, wie würden sich sonst die größten Kaiser vor den Päbsten gebeugt haben? Sollten nun diese Päbste selbst insgeheim das Bewußtsein gehabt haben, daß ihre ganze Macht auf Betrug gegründet wäre? — ich darf eine Supposition dieser Art fast zu den verschollenen Ansichten rechnen. Die Zeit ist selbst unter uns Protestanten vorbei, wo man in der Kirchengeschichte von Gregor VII. sagte: „der Schurke spielte auch den Wunderthäter.“

Eine Ansicht wie diese muß fallen vor der historisch vollkommen und für immer gesicherten Erkenntniß, daß das Papstthum nicht von ein paar schlaunen Köpfen improvisirt worden ist, sondern daß ein Jahrtausend hindurch die Weltgeschichte an ihm gebaut hat. Eine Täuschung lag ihm zu Grunde, aber eine Täuschung, welche wie keine andere in der gesammten Geschichte eine allgemeine und darum für den einzelnen, über den sie ihre Gewalt übte, in demselben Grade eine verzeßliche war. Allerdings können wir in der Ausbildung päpstlicher Macht Momente des Betruges nachweisen, wie die Fiction der falschen Decretalen. Aber wir müssen zugleich fragen: wußten Gregor der VII. und seine Nachfolger, daß in der Grundlage des päpstlichen Rechts

theilweise Betrug im Spiel gewesen war? Mindestens zwei Jahrhunderte waren seit der Fälschung vergangen, und wir dürfen nie vergessen, wie gering damals die Mittel und der Umfang historischer und kritischer Kenntnisse waren. Jetzt freilich liegen die Fälschungen klar vor Augen, aber nichts ist unverständlicher als die Fähigkeit, zu Resultaten zu gelangen, welche erst das Zeitalter der höchsten Gelehrsamkeit erringen konnte, vom Mittelalter zu fordern und die Länge der Zeiträume zu übersehen, innerhalb deren trügliche Annahmen sich festgesetzt und verjährt hatten.

Allerdings wird nun die Lage der Dinge eine andere, seitdem mit steigender Kraft und Evidenz die reformatorischen Bestrebungen das Unwahre an dem päpstlichen Recht aufdeckten. Zuerst ward die fingirte donatio Constantini ein Stein des Anstoßes für die Waldenser und durch eine eigenthümliche Nemesis verwandelte sich das, was zur Verherrlichung des Papstthums erdichtet war, in der Hand seiner Gegner zu einer Waffe gegen das Papstthum. Mit umfassender Klarheit aber wurden durch die neuen wissenschaftlichen Bestrebungen, welche zum Theil der Reformation vorangingen, dann durch diese selbst und die von ihr weiter ausgebildete Wissenschaft die geschichtlichen Irrthümer in der Basis des Papstthums aufgedeckt, und in dem Maaße als positive urchristliche Wahrheiten gegen das in der katholischen Kirche bestehende aus der heiligen Schrift aus Licht gezogen und dem in der katholischen Kirche gültigen entgegengestellt wurden, konnte sich auch in dieser das Bewußtsein der Unwahrheit ihrer Ansprüche Bahn machen. Man hat in den ersten Bibelverböten nicht ohne Schein die deutlichen Symptome eines bösen Gewissens die Hierarchie erblicken wollen. Aber wir müssen so gerecht sein, zu gestehen, daß selbst die Reformation so manches in ihrem Gefolge hatte, wodurch sie es manchem ihrer Gegner möglich machte, ihr Gegner und doch ein durchaus ehrlicher Mann zu sein. Inzwischen hat die päpstliche Macht vor, in und nach der Reformation, nicht mit offenem Geständniß, aber factisch so Manches wirklich

nachgegeben und mit Stillschweigen bedeckt, daß es der Zugeständnisse neuerer Theologen gar nicht mehr bedurfte, um einzusehen, wie auch über das Papstthum die Gewalt der Wahrheit und der Wissenschaft noch etwas vermag.

Können nun aber, um auf das Mittelalter zurückzukommen, selbst wir Protestanten, die Angehörigen einer ganz anders gewordenen Welt, demjenigen, was große Päpste im Kampfe mit roher weltlicher Gewalt geleistet haben, unsere Bewunderung nicht versagen, erscheint auch uns ein Anselmus von Canterbury im Kampfe gegen die Simonie den englischen Königen gegenüber wie ein gewaltiger alttestamentlicher Prophet, erkennen wir an, daß die ganze Existenz der Kirche als unerschütterlicher Gottesstaat gegenüber den Reichen dieser Welt, als eine bewahrende, schützende Macht in den Zeiten der Verwirrung und Verdunkelung nicht ohne höheres Walten zu begreifen ist, so müssen wir zugleich darauf verzichten, speciell das Papstthum in den Zeiten seiner Größe schlechthin für das Antichristenthum zu halten, wir müssen zugeben, daß es wie die ganze katholische Kirche unter göttlicher Geduld stand. Aber mit diesen Zugeständnissen können wir unser Urtheil noch keineswegs als abgeschlossen betrachten. Denn die unbefangene Betrachtung der Geschichte nöthigt uns auf der andern Seite eben so bestimmt, in dem Papstthum auf seiner schwindelnden Höhe eine Macht zu erkennen, welche gleichsam auf der gefährvollsten Schneide der Zweideutigkeit einhergeht. Denn gerade die unermessliche Machtfülle, in die Hand eines Sterblichen gelegt, konnte, wie sie mit Weisheit und Gottesfurcht angewendet unendlichen Segen zu schaffen vermochte, so auf verderbliche Weise und in verbrecherischem Sinne gehandhabt sich zur Basis eines antichristlichen Weltreiches verwandeln. Und selbst solche Päpste, welche das Heil der Kirche wollten, standen an diesem Abgrund, wenn sie zur Erreichung des theocratfischen Zweckes Mittel anwendeten, welche im Glauben des Zeitalters geheiligt, dennoch im Grunde verbrecherischer Art waren, wie die im Geist

altruistischer Tyrannei durchgeführte Verfolgung der Häretiker. Je höher die Stellung eines fehlbaren Wesens ist, desto furchtbarer und verhängnisvoller ist sein Fall, wenn es in die mit seiner Stellung gesetzten Versuchungen einwilligt. *) Und solche Einwilligung hat sich das Papstthum theilweise zu Schulden kommen lassen. Da, wo es demoralisirend wirkte, da wo es mit dem Blute unschuldiger Christen sich besleckte, entwickelte es nichts geringeres als eine Art Anlage, zum Antichristenthum sich zu verzerren. Es lag in ihm die Möglichkeit zum eigentlich antichristlichen Weltreich zu werden. Diesen ungeheuren Vorwurf können wir nicht zurückschalten. Ja, wer das Papstthum in gewissen Verhältnissen durchschaut und seine Grausamkeit als ein Unschuldiger an sich selbst erfahren hatte, konnte nicht anders, als im Papst zwar nicht den fertigen, aber den werdenden Antichrist sehen. Und wir müssen behaupten, in jenen Zeiten konnte kein Mensch wissen, ob sich das Papstthum nicht wirklich zum Antichristenthum gestalten und die päpstliche Kirche zum apokalyptischen Babylon werden würde. Aber dieß ist bisher immer der Gang der Geschichte gewesen, daß, wenn sie einen noch so mächtigen Ansaß gemacht hatte, zur Erzeugung der letzten übernatürlich gesteigerten Gegensätze des Guten und Bösen, eine mehr oder weniger plötzliche Retardation ihres Fortschrittes ein-

*) So wäre Christus, falls er in das Ansuchen des Versuchers eingewilligt hätte, nicht in die gewöhnliche Sphäre menschlicher Sündhaftigkeit eingetreten, sondern Er hätte sich sofort in den *ἀντι-χριστος* oder vielmehr in einen *ἀντιθεος* verwandelt. — Alle Protestanten haben dem Papst den Vorwurf gemacht: er sei, auf das Anerbieten des Versuchers, ihm alle Reiche der Welt zu überantworten, welches Christus abgewiesen hat, eingegangen. Ein Fünkchen Wahrheit ist in der Aufstellung dieses Contrastes, aber zugleich der große Irrthum, welcher einmal die natürliche Entwicklung der weltlichen Theokratie schlechtthin für satanisch erklärt, dann in dem Antheil der Päpste an dieser Entwicklung bewußten Frevel und eine dem Feind bewilligte Hulldigung zu erkennen glaubt.

trat, wodurch die Menschheit wieder auf eine frühere Stufe zurück versetzt und der Zustand des Endes in unbestimmte Zukunft hinausgerückt wurde. Eine solche Eistirung hat, wie wir früher sahen, der furchtbaren Entfesselung des Bösen im apostolischen Zeitalter ein rasches Ziel gesteckt, ohne welches sie zur Erzeugung des Menschen der Sünde unfehlbar fortgeschritten sein würde; so hat auch das heidnische Rom, das in seinem Wäthen gegen die Christenheit auf dem Wege war, zur antichristlichen Weltmacht zu werden, in seinem Laufe innehalten und sich dem Christenthum beugen müssen. So ist auf den ungeheuern Fortschritt in Zustände der Zukunft hinein, welchen die geistige und politische Revolution des achtzehnten Jahrhunderts gemacht hat, unser Zeitalter als eine neue Periode der Retardation und der Abstumpfung eingetreten; so ist auch die Entwicklung des Papstthums zum Antichristenthum, deren Keime sich in der Zeit seiner Größe an mehreren Punkten gezeigt hatten, aufgehalten, und wie ich glaube für immer abgeschnitten worden. Auf einem ganz andern Pfade als auf dem der katholischen Kirche bahnt sich dasjenige an, worin eine zukünftige Generation endlich mit größerem Rechte als alle früheren das Werden des Antichristenthums erkennen wird *). —

*) Wir müssen hier eine Bemerkung gegen diejenigen aussprechen, welche in dem wachsenden Ansehen des Papsts in der katholischen Christenheit, von welchem wir in unseren Tagen Zeugen sind, einen neuen Anfsatz zur Gestaltung des antichristlichen Reiches erkennen wollen, oder gar das Wiederaufleben des apokalyptischen Ehlers, des tödtlichen Wunde heil worden war! Sie übersehen hiebei völlig, daß die jetzige innige Anschließung der Katholiken an den päpstlichen Stuhl im Grunde etwas ganz anderes ist als die excessivc Verherrlichung der Papstgewalt im Mittelalter, daß das ganze Verhältniß jetzt vielmehr ein unschuldiges, religiöses, patriarchalisches ist. Man thut überhaupt sehr Unrecht, den jetzigen Ultramontanismus mit den Principien und Bestrebungen der Welfen ganz auf eine Linie zu stellen. Die Bemerkungen von B a d e r über diesen Gegenstand (philos. Schriften und Aufsätze 2. Bb. S. 285) kann ich nicht anders als ganz richtig finden.

Jetzt ist es Zeit, uns von diesen vorausgreifenden Betrachtungen wieder zurückzuwenden zur Blüthe des Mittelalters und das Wesen der damaligen katholischen Kirche in den verschiedenen Formen und Verzweigungen ihrer Existenz nachzuweisen.

Wir haben das Wesen der Kirche des Mittelalters darin gefunden, daß sie auf natürlichem Wege bis zu dem Punkte gekommen war, auf welchem sie sich überzeugt hielt, die ganze apostolische Geistesmacht des Anfangs als eine ungeschmälerte fortdauernd zu besitzen; hiemit noch nicht einmal zufrieden, glaubte sie Christum selbst mit der ganzen Fülle seiner Macht und Herrlichkeit in sich gleichsam von neuem incorporirt und im vollsten Sinne des Wortes gegenwärtig zu haben.

Hierin liegt aber, wenn wir diesen Gedanken genauer analysiren und mit der Wahrheit zusammenhalten, zweierlei. Einmal war es ganz natürlich, wenn die Kirche, welche ihre eigne Existenz so ganz als vollständige Stellvertretung der Anwesenheit Christi ansah, glaubte, durch ihre Thätigkeit das Versöhnungswerk, welches er bei seiner ersten Erscheinung vollbracht hat, fortzusetzen; sodann stellte sich ihr ganzes Walten und Herrschen, mehr noch als es in den Zeiten Constantins der Fall gewesen war, als eine Anticipation des künftigen Reiches Christi, als eine Vorausnahme seiner richtenden Thätigkeit und seines königlichen Amtes dar. Seine erste Zukunft mit ihrer erlösenden Wirkung schien in der Kirche permanent gemacht, seine zweite Zukunft, seine Erscheinung als Weltrichter und König schien in ihr schon vorläufig realisiert zu sein. So weist die Kirche in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft voraus und während sie beide in ihrer eigenen Gegenwart concentrirt zu haben glaubt, kann sie zwar mit den Wahrheiten, deren Erscheinung sie zu sein behauptet, Unermeßliches wirken und ausrichten, aber die Vergangenheit und die Zukunft selbst, die großen Thatfachen der Erlösung, von denen die eine Gegenstand des christlichen Glaubens, die andere Gegenstand der Hoffnung ist, verlieren eben durch die Inhaltfülle der Gegenwart von

ihrer specifischen Bedeutung und ihrem ausschließlichen Werthe. *)

Aus diesen zwei Hauptmomenten ergibt sich aber sofort eine dritte Eigenthümlichkeit, welche in der Kirche des Mittelalters zur vollen Reife gekommen ist. Die ganze Anticipation des Reiches Christi war nämlich eine Anticipation in der Sphäre des weltlichen Lebens und mit der Hülfe von natürlichen und äußerlichen Mitteln; ebenso war die Fortsetzung der ererbenden Thätigkeit Christi vermittelt durch eine Fülle von darstellenden Cerimonien. Und so ergibt es sich, daß in jeder dieser beiden Hinsichten die Kirche des Mittelalters als Restauration des alten Testaments, der alttestamentlichen Gottesherrschaft und des

*) Dies ist der eigentliche Grund, warum die Protestanten immer wieder auf den Vorwurf zurückkommen müssen, „daß in der katholischen Kirche dem Verdienst Christi etwas derogirt werde.“ Denn obgleich es Ihm im Dogma in seiner vollen Integrität vindicirt wird, ergibt es sich doch in der Wirklichkeit, daß, was die Kirche sich und ihren heiligen Handlungen über das Maas beilegt, Christo entzogen wird. Nicht so klar haben die Protestanten eingesehen, wie durch die Existenz der katholischen Kirche denen, die sich ihr hingegeben haben, der Gegenstand der christlichen Hoffnung verkümmert wird. Haben es doch die alten protestantischen Dogmatiker selbst in keinem Punkte so sehr fehlen lassen, als in der Herstellung einer den ganzen biblischen Inhalt in sich aufnehmenden Eschatologie. Derselbe Fehler des Katholicismus, den wir hiemit angedeutet haben, haftet aber noch bis heute an ihm. So herrlich und tief und wahr das meiste ist, was Görres in seiner classischen Schrift „Kirche und Staat, nach Ablauf der Kölner Irrung“ über Deutschlands Vergangenheit sagt, so fehlt doch gerade in diesem Werke, welches so zu sagen die Philosophie der Geschichte seines Autors enthält, das Eingehen auf die biblischen Weissagungen von den Zuständen der letzten Zeit, welche Christi Wiederverseinerung herbeiführen werden, ganz und gar. Wo er auf die Zukunft zu sprechen kommt, bleibt der Verfasser bei dem Gedanken einer modificirten Wiederkehr der bessern mittelalterlichen Zustände stehen, und dessen, was uns die Weissagung am Ziel der Geschichte erblicken läßt, wird mit keinem Worte gedacht.

alttestamentlichen Priestercultus, nur in erweitertem Maasstab und durchdrungen von christlichen Ideen erschien.

Nach dieser Auseinandersetzung des Hauptgedankens wird sich uns alles Einzelne nun sehr einfach ergeben.

Wie in der Kirche die Menschwerdung Christi gleichsam permanent geworden war, so insbesondere auch sein Veröhnungsoffer. Die veröhnende priesterliche Thätigkeit der Kirche hatte erst darin ihren eigentlichen Abschluß gefunden, wenn sie sich die Macht zuschrieb, das von Christus einmal dargebrachte Opfer immer wieder und fortwährend darzubringen, und die in demselben liegende Erlösungskraft mit freiem Walten anzuwenden, zu vertheilen und auf bestimmte Fälle und Zwecke zu beziehen. Die Feier des heiligen Abendmahls, nach den heiligen Schriften das Opfermahl des neuen Bundes und das Gedächtniß und die Bergegenwärtigung des Opfertodes Christi, war schon in der ältesten Kirche mit der Idee des Dankopfers verknüpft und auf alttestamentliche Vorbilder bezogen worden. Eine sühnende Kraft in der Darbringung dieses Opfers an sich, abgesehen von dem Genusse des Sacraments, zu finden, lag hiedurch bereits überaus nahe, aber erst damit vollendete sich diese Darstellung, daß die Kirche des Mittelalters eben dasselbe zu opfern behauptete, was Christus geopfert hat, und die Messe zu einem ganz eigentlichen Sühnopfer für Lebendige und Todte erhob. Dies konnte sie aber nur, wenn in ihr der Leib und das Blut des Herrn als concretes Object im eigentlichsten Sinne gegenwärtig war. Wie diese Gegenwart gedacht wurde, zeigen deutlicher, als die meist richtigen oder doch zulässigen Bestimmungen der Dogmatiker, die Mirakel, in welchen das heilige Blut oder die Hostie als das, was sie kraft der Verwandlung sein sollte, sinnlich wahrnehmbar erschien. Man hat mit Recht die Messe die eigentliche Grundlage dessen genannt, was die katholische Kirche zu sein behauptet. Denn ohne das Messopfer ist die Fortdauer der veröhnenden Thätigkeit Christi in der Kirche, das heißt, ihre Fortsetzung durch die au

• Thiersch Vorlesungen. 16

Christi Statt stehende Kirche aufgehoben. Das Messopfer aber ist nichts ohne die Transsubstantiation. Darum, wer die Transsubstantiation antastete, legte die Hand an das unentbehrliche Fundament der Kirche. Darum waren für Johannes Hus alle Bethenerungen seiner Rechtgläubigkeit in diesem Punkte und alle Apologiceen unnütz. Er hatte die Schriften Wiclef's empfohlen und verbreitet, in denen die Transsubstantiation bekämpft wird. Dieß genügte, um seine Verdammung unausbleiblich zu machen. Denn der leiseste Zweifel an diesem Punkte mußte von der Kirche, sollte sie nicht sich selbst oder vielmehr ihre ganze Idee von sich selbst aufgeben, mit unerbittlicher Strenge gehandelt und mit Feuer vertilgt werden.

Die Verwandlung durch Kraft der priesterlichen Consecration ist aber zugleich das permanent gewordene Wunder, und zwar das feststehende Wunder im Gebiet sinnlicher Existenz, da die Substanz der einzelnen Hostie in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wird. Auch insofern glaubt die Kirche Christum gegenwärtig zu haben und über die ganze Fülle seiner Macht disponiren zu können, als sie hierin die gleiche Wundermacht fort und fort übt, welche er persönlich auf Erden wandelnd geübt hat.

Wie die Kirche in der Messe die einmalige versöhnende That Christi fortsetzt, gleichsam verkörpert und individualisirt, so glaubt sie in ihren Cerimonien die Gesamtheit von Geisteswirkungen und Gnadengaben der Urzeit gleichsam fixirt zu besitzen. Fast lauter urchristliche Ideen liegen diesen Cerimonien und Symbolen zu Grunde, und fast alle sind sie Reminiscenzen und sinnliche Darstellungen einer geistigen Kraft, welche einst in wahrer Realität vorhanden war, einer himmlischen Gabe, welche in die Cerimonie gleichsam gebannt sein soll und zur beständigen Fortwirkung gezwungen wird. Dieß gilt insbesondere von den Sacramenten, insofern sie alle sieben *ex opere operato* wirken, wo nur nicht das Hemmuß eines *peccatum mortale* von Seiten des Empfangenden vorgehoben wird. Und unter den Sacramenten

sind es besonders drei, welche als gesicherte Fortdauer urchristlicher Geisteswirkungen ihre Bedeutung haben. Es sind die Confirmation, die Priesterweihe und die letzte Delung. Eine reale Mittheilung des heiligen Geistes fand in der apostolischen Kirche durch die Handauslegung der Apostel statt, und zwar sowohl wenn sie geschah zur Besiegelung der empfangenen Taufe als zur Befähigung und Ausrüstung für ein bestimmtes Amt. Und auch der Salbung schreibt die bekannte Stelle des Jacobus unlängbar eine reale und wunderbare Wirkung zu. Diese Macht, den Geist und die Gnade mitzutheilen, welche in den Aposteln wohnte, schreibt sich die Kirche fortwährend zu, und bindet sie so an ihre äußerliche Existenz und an die symbolische Handlung, daß keine Unwürdigkeit des Priesters als hemmend anerkannt werden kann. Auch der Bann und die Absolution, welche im Ablass weit die Thätigkeit der Apostel übersteigt und zur willkürlichen Verfügung über das Verdienst Christi wird, enthält eine solche Reminiscenz ursprünglicher apostolischer Geistesmacht, welche hier perennirend gedacht wird. Nur sind, um dieß Postulat der Fortdauer mit der Erfahrung in Einklang zu bringen, bei allen den genannten heiligen Handlungen Umdeutungen ihrer ursprünglichen Bestimmung angebracht worden, welche später im Einzelnen gezeigt werden müssen.

Eben die Fülle der Cerimonien aber, welche das ganze Leben umfassen, beherrschen und heiligen sollen, ist es, worin wie im Priestertum und Hohenpriestertum der Katholicismus als Repräsentation des alten Testaments sich darstellt. Und wenn wir den Ursprung und die in die Vergangenheit zurückweisende Bedeutung der Cerimonien in Betracht ziehen, so können wir nicht umhin zu sagen: wie das alte Testament, im Verhältniß zum neuen, in seinen Cerimonien den Schatten der zukünftigen Güter hatte, nicht aber das Wesen dieser neutestamentlichen Güter selbst*), so

*) Paulus an die Colosser 2, 17, an die Hebräer 8, 5 u. 10, 1.

hat die katholische Kirche an den meisten ihrer heiligen Gebräuche den Schatten vergangener Güter, aber nicht das Wesen der Geistesgaben und Kräfte selbst, die im apostolischen Zeitalter vorhanden waren. Der Protestantismus aber, einsehend, daß es nur der Schatten war, nicht das Wesen, was die Kirche noch festhielt, gab, um jede Illusion zu zerstören, auch diesen Reflex ursprünglicher Herrlichkeit auf, nicht berücksichtigend, daß in ihm vielleicht noch Typus und Weissagung auf eine höhere vom Geist wieder erfüllte Zukunft der Kirche vorhanden ist.

Als ein staatlicher Organismus, nachgeformt den Reichen dieser Welt, übt die katholische Kirche ihre Functionen aus. Kein Wunder, wenn in Folge hievon alle diesen Functionen zu Grunde liegenden Begriffe auf das Recht basirt und auf juristische Fassung zurückgeführt werden. Denn sofern die Kirche dem Staate conformirt ist, ist es ihr wesentlich, gleich ihm sich auf Rechtsbegriffe zu gründen. Und die katholische Kirche bewährt eben darin ihre Größe und Consequenz, daß sie eine Gesetzgebung erschaffen hat, welche in ihrer reichen und scharfsinnigen Ausbildung fast nicht weniger bewundernswerth ist, als die Gesetzgebung des alten römischen Reiches. Das canonische Recht ist kein geringeres Product des Geistes der *κατ' ἔφορον* gesetzgebenden Nation als der Justinianische Codex, denn der legislatorische Trieb und Sinn hat sich von dem alten Rom auf das katholische Rom vererbt, und wie in der eisernen Strenge seiner Herrschaft, in der Umsicht seiner Politik, bewies das päpstliche Rom auch in der Vollendung seines Rechts, daß es noch das alte Rom der Imperatoren sei.

Indessen nicht nur die ganze Verfassung und Disciplin wurde in diese Sphäre der Rechtsbildung hineingezogen, auch die geistigeren Wirkungsweisen der Kirche, auch ihre erlösende Thätigkeit ward ganz dem juridischen Typus unterworfen und nach ihm das Dogma der Heilslehre geformt. Es ist der katholischen Theocratie ganz entsprechend, daß gerade in der Zeit ihrer höchsten

Blüthe jene ganz auf den Begriff der unendlichen Gerechtigkeit und der äquivalenten Genugthuung gebaute Theorie der Erlösung zur Vollendung gebracht wurde, welche von Anselmus den Namen trägt. Auf den juridischen Begriff wurden alle Forderungen der Buße zurückgeführt, und diese rechtliche Auffassung, der in der Erlösungslehre des Anselmus eine ewige Wahrheit zu Grunde liegt, erreichte ihren Gipfel, auf dem sie sich zur Unwahrheit verwandelte, im Ablass, in der Vertauschung der Satisfactionen und der willkürlichen Dispensation des thesaurus meritorum.

Die Herrschaft der katholischen Kirche war eine Herrschaft des Gesetzes. Wie in ihrem Cerimonieell, so auch in ihren Rechtsinstitutionen wollte sie den Völkern dasjenige sein, was für Israel Moses, der Erzieher auf Christum gewesen war. Wie aber Mosiß Herrschaft eben nur Vorbereitung auf Christum war, wie selbst jetzt noch Israel unter Mosiß Joch gefangen ist, um für eine herrliche Zukunft wahrer Freiheit aufbehalten zu bleiben, so war es auch mit den Nationen des Mittelalters, welche unter dem Balken der katholischen Kirche standen, so ist es vielleicht noch mit denjenigen Nationen, welche bis auf den heutigen Tag unter ihrer Obhut geblieben sind.

Die Kirche des Mittelalters erkannte ihre Bestimmung darin, das ganze Leben der Nationen zu beherrschen und diese Herrschaft in einem Zeitraum durchzuführen, wo oft noch offene Gewaltthat der Mächtigen sich gegen den Unschuldigen und gegen die Diener des Herrn erhob und keine andere Macht da war, um ihnen hemmend entgegenzutreten, als eben die Kirche. Diese bedurfte, um ihre einmal eingenommene Stellung zu behaupten, nicht nur der vollkommensten Einheit und Ordnung in ihrem eigenen hierarchischen Organismus, sondern auch eine, selbst die niedrigeren Glieder dieses Organismus umfassende möglichst große Unabhängigkeit von den Massen und von den weltlichen Gewalthabern. Auch der einzelne Priester sollte der Masse als ein durch

seine ganze Lebensweise moralisch über sie erhabener imponirend gegenüberstehen und ganz und ohne Vorbehalt dem Dienst der Kirche sich weihen und opfern können. Dieß ist der eigentliche Grund, warum die Kirche auf dem Höhenpunkt ihrer Macht alles daran setzte, um den Eölibat des ganzen, auch des unteren Clerus durchzuführen, während die griechische Kirche mit dem uralten Herkommen sich begnügte, welches ihn nur von den Bischöfen fordert. Je mächtiger und unübersehbarer die Menge des nur äußerlich der Kirche angehörigen Volkes war, desto mehr bedurfte die Kirche einer Zusammenfassung in sich selbst, um den Clerus aus der Schrankenlosigkeit jenes Exoterismus in einen Ehrfurcht gebietenden Esoterismus hereinanzuziehen *). Und diesen Esoterismus fand sie in jener Entfagung, in welcher das Mönchtum längst ihn gesucht hatte. Diese Entfagung zum Gesetz zu erheben, war nun freilich nur durch die ganze Wucht des römischen Despotismus möglich und derselbe Despotismus war es, der, um die Hierarchie als Ganzes zur imponirendsten Selbstständigkeit zu erheben, sich über die entsetzlichen und verabscheuungswürdigen Folgen hinwegsetzte, welche in unzähligen einzelnen Fällen aus dem Eölibat her-

*) Wie auf dem Gebiet des gewöhnlichen Lebens dieser Esoterismus, der zur Grundlage für die Ehrfurcht gebietende Stellung des Clerus zu dienen bestimmt ist, durch den Eölibat hergestellt werden soll, so zog die Kirche, hiemit noch nicht befriedigt, auch in die Region des Heiligthums die Schranke des Esoterischen und Exoterischen herein, indem sie den Kelch des Abendmahls, den Christus Allen bestimmt hat, nur dem administrirenden Priester gestattet. Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich der eigentliche tiefste Grund der Kelchentziehung, durch welchen jedoch die Mitwirkung anderer Rückichten nicht ausgeschlossen ist. Denn einmal war von selbst diese Reservation des Kelches für den Priester eine anscheinende Verherrlichung des Sacraments, indem es seinem einen Theile nach dem Volke in absolute Unzugänglichkeit gerückt wurde, und eben diese Heilighaltung des Mysteriums in Verbindung mit der Eöhen vor der leicht möglichen Profanation des Kelches soll hier als Motiv der erwähnten Maßregel nicht abgelaugnet werden.

vorgiengen. Zur Milderung des Verwerfungsurtheils, welches selbst ein großer Theil der katholischen Welt über jene Maßregel gefällt hat, können wir nur dieß sagen, daß sie von der Hierarchie in dem Wahne ergriffen wurde, als könnten jene verderblichen Ausbrüche durch die scharfe Herrschaft des Gesetzes abgeschnitten werden.

Die Kirche als Herrscherin über die Welt fand sich mit richtigem Takte berufen, dem Esoterismus sehnsuchtsvoller Gemüther reichliche Zufluchtsstätten zu öffnen. In ihren Klöstern, so verworfen sie oft in ihrer Entartung waren, barg sich doch andererseits die innigste und tiefste Mystik wahrer Frömmigkeit. Und mit bewundernswürdiger Kunst wußte sie religiöse Erweckungen zu leiten und in geistlichen Orden zu organisiren, deren geordnete und dadurch zu außerordentlicher Intensivität erhobene Wirksamkeit dem Volke zu gute kam. Ganz analoge Regungen, wie diejenigen, aus denen auf protestantischem Gebiete ecclesiolae in ecclesia, Secten und kleine Gemeinden, wie die herrnhutischen und methodistischen hervorgingen, bildeten sich unter der Obhut der katholischen Kirche im dreizehnten Jahrhundert zu geistlichen Orden, und nur die Waldenser, welche noch Innocentius III. auf diese Weise der Kirche einverleiben wollte, bildeten sich, aus einem ganz ähnlichen Anfang hervorgegangen, zur selbstständigen Gemeinde.


Die Kirche glaubte, durch ihre Wirksamkeit sei die Zeit gekommen, wo alle Reiche der Welt unseres Gottes und seines Gesalbten Eigenthum geworden sein werden (Apocal. 11, 15.). So weit wenigstens ihr Einfluß reichte, im ganzen Abendland hat sie es an nichts fehlen lassen, um diese Zukunft zur Gegenwart zu machen. Und diese Alleinherrschaft über das ganze Lebensgebiet der abendländischen Menschheit ist der Kirche des Mittelalters in einer Weise gelungen, daß die ganze Einheit des Lebens, welche sie begründete, Tausenden in unserer Zeit der Zerrissenheit, nicht nur den Anhängern der romantischen Schule, wie ein ver-

lornes Paradies zum Gegenstand der Begeisterung und der Sehnsucht geworden ist. Alle Geisteskräfte der so reich begabten Völker des Occident's wurden von der Kirche auf den einen großen heiligen Zweck gelenkt, und größer noch als die Leistungen einer alles Wissen des Zeitalters auf den Glauben beziehenden Wissenschaft, stehen die Erzeugnisse kirchlicher Kunst vor uns, und unter diesen wieder am vollendetsten die der Architectur, entsprungen aus Anlagen, welche die katholische Kirche nicht erschaffen, aber in der günstigsten Zeit ihrer Blüthe geleitet und gepflegt hat. Die Dome des Mittelalters in ihrer stillen Majestät sind das Sinnbild dieser Kirche, welche die Herrlichkeit und Heiligkeit des künftigen Reiches Christi bereits in sich zu tragen und die Zustände der Unscheinbarkeit und des Kampfes hinter sich zu haben glaubte.

Diese Anticipation einer höheren Zukunft konnte nie zu einem eigentlichen und völligen Aufgeben der Lehre von dieser Zukunft führen. Das aber ergab sich aus dieser ganzen Situation der Kirche auf einfache und fast nothwendige Weise: immer inniger dachte sie sich die Verbindung zwischen der triumphirenden Gemeinde im Himmel und der streitenden auf Erden, die Heiligen und Seligen rückten den Erdenbewohnern immer näher und vergegenwärtigten sich ihnen immer lebendiger. Ihre Zahl steigerte sich ins Unzählbare, mannigfaltige Wunderzeichen verkündeten ihre durch Reliquien und heilige Bilder vermittelte Gegenwart und bis ins Schrankenlose entfaltete sich ihre Verehrung an Umfang und Pracht. Und das Excessivste dieser Verehrung finden wir bei Männern wie Anselmus von Canterbury und Bernhard von Clairvaux, deren tiefe, an Augustinus allenthalben erinnernde christliche Erfahrung und Erleuchtung uns überzeugen kann, daß ungeachtet jenes Uebermaasses der Geist Christi nicht von ihnen gewichen war.

War die Kirche einmal das allumfassende Weltreich geworden, so gehören nun zu ihrem Wesen nicht nur diese lichten, poetischen und erfreuenden Seiten, sondern auch alle die furchtbaren Gewalt-

thaten, welche sie im Namen des Erldfers, aber nicht in seinem Geiste vollbracht, oder wenn nicht selbst vollbracht, doch veranlaßt und sanktionirt hat, in der Meinung, zur vorläufigen Ausführung dessen berechtigt zu sein, was Er sich vorbehalten hat, wenn er einst als Weltrichter wiederkommen wird. Römischer Despotismus und die ritterliche Kraft der Germanen vereinigten sich, jener gebietend, diese ausführend, in den Kreuzzügen, in der Entstehung und den Unternehmungen der geistlichen Ritterorden. Die Christianisirung heidnischer Stämme des Nordens und die Eroberung des heiligen Landes, das in die Gewalt der Ungläubigen gefallen, sind ebenso Beweise einer unserem Zeitalter fremd gewordenen Begeisterung und Energie wie Thaten einer dem Geiste Christi entfremdeten und ganz auf den Standpunkt des alten Testaments zurückgekehrten Kirche. In der Verfolgung der Häretiker durch Kreuzzug und Inquisition vollendete sich diese Seite der Kirche, und indem sie dieß Thun nicht nur auf eigentliche dnastische Häretiker, wie die Albigenser, sondern auch auf unschuldige, an der Kirche, aber nicht an Christus irre gewordene Gemeinden angewendete, ging sie ihrem Gericht entgegen, indem hiemit der Kampf begann, der die tiefe Unwahrheit ihres Wesens zuletzt an das Sonnenlicht des Tages hervorgezogen hat.



Sechzehnte Vorlesung.

Meine Herren! Wenn wir auch mit bereitwilligem Sinn alles das Große und Gute anerkennen, welches die katholische Kirche des Mittelalters gewirkt hat, so müssen wir es doch mit gleicher Bestimmtheit aussprechen: die Zeit mußte kommen, wo sie ihre Aufgabe erfüllt hatte und von ihrer schwindelnden Höhe herabsank. Denn jene Höhe, welche sie in der Blüthezeit des Mittelalters erklimmen hatte, beruhte eben zu einem nicht geringen Theil auf Täuschungen und falschen Voraussetzungen, auf einer Verwechslung des menschlichen und göttlichen, des natürlichen und übernatürlichen, des irdischen und himmlischen, und jede solche Unwahrheit muß im Laufe der Zeiten gerichtet werden, hätte sie auch — nicht sowohl durch menschliche Berechnung als unter höherer Fügung — eine Zeit lang dem Besten der Menschheit gebient. Diese Zeit des Gerichts über das Unwahre in der römischen Kirche konnte aber nicht länger ausbleiben, nachdem ihre Häupter ihre große Gewalt vielfach zum Unheil der Völker angewendet, das Bewußtsein der wahrsten und aufrichtigsten Christen verletzt, und alle Aufforderungen zu einer Reform, welche, wenn sie auch oft von Unbefugten ausgesprochen wurden, doch an sich wahr und gegründet waren, beharrlich abgewiesen hatten. Freilich nicht durch falsche Lenacität einiger Einzelnen konnte die Sache so weit getrieben werden, daß sie brechen mußte. Die Gesamtansicht von der Unfehlbarkeit aller bestehenden kirchlichen Satzungen, diese durch ein Jahrtausend in der ganzen Hierarchi:

eingetroffene Voraussetzung war es, welche eine im Innersten, nicht im Aeußern, in der Lehre und dem Kultus, nicht in der Verfassung anhebende Umbildung und Reinigung des kirchlichen Gebäudes unmöglich machte und keinen andern Ausweg mehr übrig ließ, als eine Reform, welche damit begann, das ganze Gebäude zu sprengen und unmittelbar auf den ältesten und einfachsten Grundlagen des Christenthumes neu aufzuführen.

Dies wird freilich derjenige nie zugeben, welcher eben voraussetzt, daß die Unwahrheit der Kirche nur in einzelnen peripherischen Aeußerlichkeiten ihren Sitz hatte, nicht in ihrem innersten Geistesleben, in der Lehre und im Gottesdienst. Wer der Meinung ist, nichts sei an der katholischen Kirche zu tabeln und zu reformiren gewesen, als diejenigen Dinge, über welche sich nach der Hand das Concilium Tridentinum in seinen decretis de reformatione ausgesprochen hat, — ihm wird freilich die Reformation immer als die frevelhafteste, weil unnothigste, Revolution von der Welt erscheinen. Aber dies müssen wir hier eben als das Ergebniß unseres speciellen Theiles voraus nehmen, daß nicht nur in einigen Auswüchsen der Praxis, sondern im Dogma selbst und zwar in seiner authentischen officiellen Gestalt eine Läuterung nöthig war, gegen welche die katholische Kirche sich mit unerweichbarer Strenge abgesperrt hat. Läßt sich dies nicht beweisen, dann, müssen wir gestehen, sind alle Vorwürfe, welche jemals gegen die Kirchenspaltung vorgebracht worden sind, gerecht.

Nehmen wir es also hier vorläufig als zugestanden an, daß eine Reform in dem angegebenen, umfassenderen und tieferen Sinne nöthig war, und daß sie nicht anders als auf dem Wege der Trennung vollzogen werden konnte, nachdem die Reformatoren gleich nach ihren ersten Versuchen ausgeschlossen worden waren, — so wird nun die Frage sein, was durch die Reform für das Ganze der Kirche erreicht oder nicht erreicht worden ist. Und indem wir an die Lösung dieser Frage gehen, dürfen wir unsere Blicke nicht durch die ungeheure Summe von Einzelheiten ver-

wirren lassen, welche in das Gebiet der Polemik hereingezogen werden können, wenn es sich von der Reformation, ihrem Geist und ihren Folgen handelt, sondern wir müssen uns jetzt rein auf die Untersuchung beschränken, welche Idee der Kirche den Reformatoren vorschwebte, sodann welche Mittel sie zur Realisirung dieser Idee anwenden konnten und angewendet haben, endlich wie weit die Kirche durch das, was die Reformatoren erreicht und zu Stande gebracht haben, ihrer ursprünglichen Idee und ihrer höchsten Bestimmung näher gebracht worden ist. —

Ehe wir aber an die Erörterung des ersten dieser drei Hauptpunkte gehen, müssen wir folgende Bemerkung vorausschicken. Die Reformation war weit weniger ein Werk der Berechnung, als es oft, z. B. von Planck in seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs behauptet worden ist. Die Reformatoren, namentlich Luther, folgten fast Schritt für Schritt dem Drange des Augenblicks, und thaten, was sie in jedem einzelnen Moment um des Gewissens willen gar nicht unterlassen zu dürfen glaubten. So war es mit ihrem Wirken weit mehr auf das Seelenheil der einzelnen Individuen und der einzelnen Gemeinden, die ihnen unmittelbar anvertraut waren, abgesehen, als auf das Ganze der Kirche; Luther erwartete die Folgen, welche sein Wirken für das Ganze der Kirche haben würde, mit einer gewissen Resignation, welche deutlich erkennen läßt, daß er weit entfernt davon war, von einem auf den Gesamtzustand zielenden Plane auszugehen.

Diese Wahrnehmung, der sich nicht leicht etwas Erhebliches wird entgegenstellen lassen, ist nun im Stande, auch auf die Idee der Kirche, welche den Reformatoren vorschwebte, einiges Licht fallen zu lassen. Wie sich aber diese in ihrem Gemüthe gebildet hat, und was ihren eigentlichen Inhalt ausmachte, ist nur aus dem Gegensatz gegen die katholische Idee der Kirche zu verstehen.

Im Mittelalter war, um es kurz zu sagen, die Kirche Alles

gewesen; sie hatte das ganze Thun Christi, sein Verfühnen, sein Richten, sein Herrschen gleichsam in sich absorbirt und sich als seine Stellvertreterin in der Art an seine Stelle gesetzt, daß in mehr als einer Hinsicht Christo selbst dadurch etwas entzogen wurde. Den Reformatoren wenigstens, die aus diesem mittelalterlichen Zustande der Dinge herlamen und ihn aus eigener Erfahrung kannten, stellte sich die Sache, nachdem sie zu einer innigen und lebendigen Erkenntniß Christi und seiner Wohlthaten gekommen waren, so dar: indem die Kirche alles sein wollte, kam es dahin, daß Christus nichts mehr war. Das innerste Streben der Reformatoren war nun, dieses Mißverhältniß aufzuheben und Christum aufs Höchste zu verherrlichen. Christus, von dem sie ergriffen waren, sollte alles sein, aber indem sie es dahin bringen wollten, kamen sie in Gefahr, sich dahin zu verirren, daß nun die Kirche, eben damit Christo allein alles bleibe, nichts mehr sein sollte. Es war dieß ganz dasselbe Verhältniß, wie wenn sie, um die Wirkung des Erbsers und seiner Gnade im Einzelnen zu verherrlichen, dieselbe dem eignen Thun und Wollen des Menschen und seiner Freiheit so entgegenstellten, daß diese in einem absoluten religiösen Fatalismus untergehen sollte. Seine letzte Consequenz erreicht dieses Streben im calvinischen System, und wir haben bereits früher erkannt, wie kein anderer Kirchenbegriff dem katholischen so diametral entgegengesetzt ist, als dieser: daß die Kirche sei die Gesamtzahl der von Gott auf unfehlbare Weise Erwählten, mag ihr irdisches Dasein der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft angehören.

Freilich waren es nur die Schwärmer, welche die äußere Kirche, die geschichtliche, mit ihren Institutionen, Predigt und Sacrament, rein für nichts zu erklären wagten. Die Reformatoren hielten inne und schnitten diese äußerste Folgerung dadurch ab, daß sie behaupteten, eben nur durch Vermittelung der äußern Predigt und der Sacramente habe Gott seinen Geist den Gläubigen zu geben und seine Auserwählten zu

berufen beschlossen. So retteten sie das Wesentlichste der historischen Stiftung der Kirche, das Unerlöschlichste, was ihr in ihrer Gründung von Christo und den Aposteln anvertraut ist, nämlich eben Wort und Sacrament. Aber welche Kraft dem Worte, welcher Inhalt dem Sacrament zu geben sei, darüber waren sie nicht einig, und es ist jetzt leicht einzusehen, warum, wenn unter den Reformatoren selbst ein Streit entstand, dieser gerade auf den hiemit angedeuteten Gegenstand sich beziehen und hier in der größten Hitze entbrennen mußte.

Die Kirche war nicht weniger als Alles gewesen. Jetzt sollte ihr alles usurpirte genommen und Christo wieder zugelegt werden, damit die Ehre ihm allein sei. War dieß das Grundbestreben der Reformation, so war es nun nicht eine zufällige, sondern die allernothwendigste und wichtigste Frage, wie weit man nun in dieser Evacuation der Kirche gehen und wo man Halt machen sollte, welche Realität man ihren heiligen Handlungen, ihren Sacramenten lassen müsse und welche nicht? Halten wir dieß fest, so wird es uns nicht im mindesten verwundern, daß so bald und mit solcher Heftigkeit die Kämpfe über das äußere und innere Wort und über die Kindertaufe mit den Mystikern, Schwärmeru und Anabaptisten, dann über das heilige Abendmahl unter den Reformatoren selbst sich entzündeten. Ob in dem letzteren, wie Luther mit der alten Kirche behauptete, die ganze Fülle des objectivsten Inhalt gegeben sei, oder ob es, an sich inhaltlos, nur als Zeichen zu dem, was der Einzelne auf rein innerliche Weise schon besitzt, hinzukomme, dieß war, wenn wir den Zusammenhang dieser Lehre mit der Gesamtlehre und mit der Idee der Kirche festhalten, nicht eine exegetische Nebenfrage, sondern geradezu ein Cardinalpunkt der ganzen Reformation.

Ebensowenig als hier eine Einigkeit ungeachtet aller Mühen und Kämpfe erzielt werden konnte, kam man in der Lehre von der Kirchengewalt, von der Kraft der Absolution und des Bannes, der Confirmation und der Ordination zur Uebereinstimmung und

Klarheit. Ja, wenn irgendwo die protestantische Lehre unbefriedigend ist, so ist sie es in diesen eben genannten Stücken. Aber dieses Ungenügende ist, weit entfernt, den Vorwurf gegen die Reformation, welchen die Gegner hier gerne erheben möchten, zu rechtfertigen, nur die nothwendige Folge weltgeschichtlicher Verhältnisse, deren Abänderung nicht in der Macht der Reformatoren lag.

Mit richtigem Blick hatte Luther erkannt, daß die Realität der göttlichen Gnadenwirkung in den beiden von Christus eingesetzten Sacramenten durch keinen Wechsel der Zeiten geschwächt und verringert werden kann, daß in ihnen Christus und sein heiliger Geist noch ebenso gegenwärtig und wirksam sind, wie am Anfange der Kirche. Aber man kann nicht das Gleiche von der Absolution und Excommunication und von der Handauflegung sagen. In der apostolischen Zeit wohnte diesen heiligen Handlungen eine noch höhere Macht inne, als selbst die katholische Kirche anzunehmen wagt. Aber diese Geistesmacht war gewichen und nur die Cerimonien waren geblieben. Die katholische Kirche überredete sich, daß ihnen noch die objektive Macht in jedem Falle inwohne, die Reformatoren sahen dieß als nichtig ein, aber da sie sich mit Recht von dem Bewußtsein nicht losmachen konnten, daß diesen Handlungen eine gewisse Kraft laut der Schrift inwohnen sollte, bildeten sich über diese Gegenstände jene ungewissen und schwankenden Theorien, welche bis jetzt noch unter uns herrschen *). —

Wir sagten, daß die Reformatoren in ihrer Thätigkeit zunächst das Heil der Einzelnen im Auge hatten und vor allem darauf bedacht waren, dem Einzelnen und den ihnen zunächst stehenden Gemeinden die Mittel des Heils in möglichster Reinheit zu sichern. Diese Mittel des Heils hatten sie durch eigne tiefe Er-

*) An Belegen für dieses Schwanken fehlt es selbst im Zeitalter der Orthodoxy nicht. Ich erinnere hier nur an das eine Factum, daß in einigen Theilen der lutherischen Kirche über ein Jahrhundert die Confirmation ganz abgeschafft war.

fahrung in Evangelium und Sacrament richtig erkannt, und wir müssen ihnen auch darin Recht geben, daß ihnen die Restauration dieser Mittel in ihre ursprüngliche Reinheit über alles ging und als die erste und höchste Pflicht galt. Aber als einen großen Mangel nicht nur in den Erfolgen ihres Thuns, sondern schon in ihren Intentionen müssen wir es erkennen, daß sie nicht so, wie es zum Heil der Kirche gereicht hätte, das Ganze derselben im Auge gehabt oder die biblische Idee der Kirche in ihrer vollen Integrität festgehalten haben.

Durch die Veräußerlichung der ihnen gegenüberstehenden Kirche waren sie zu einem Spiritualismus getrieben, durch welchen sich ihrem Blick, der nur auf das innere Verhältniß des Einzelnen zu Christus gerichtet war, die Concretheit der biblischen Lehre von dem „Leibe Christi“ verbarg.

Den Verlust der Einheit und Katholicität schlugen sie geringer an, als es nach den Grundsätzen der heiligen Schrift geschehen darf. Den noch fortwährenden Mangel der Reinheit der Kirche schlugen sie, mit der Anwesenheit der reinen Mittel des Heils sich begnügend und hierauf den Einzelnen verweisend, nicht so hoch an, als er von dem, welcher die große Bestimmung der Kirche der Welt gegenüber sich vergegenwärtigt, angeschlagen werden muß. Sie leiteten jene spiritualistische und synodische Erklärung der Worte des Symbolums ein, welche wir früher als unrichtig erkannt haben.

Ihr Blick reichte nicht so weit in die Zukunft, wie der Blick derjenigen Männer im Zeitalter eines Kerva, Trajanus und Hadrianus, denen die altkatholische Kirche ihre auf viele Geschlechter hinaus nachhaltige Festigung verdankt. Dem umsichtigen Auge Melancthon's stellten sich die meisten dieser Mängel mit nicht gewöhnlicher Klarheit dar, aber sie zu heben fehlten auch ihm die Mittel. Luther's Gedanken von der Kirche und ihrer Zukunft waren namentlich am Anfang der Reformation die, daß er erwartete, durch die Kraft des Evangeliums, welche er so unaus-

sprechlich tief in sich selbst empfunden hatte, würden, wo es nur hingelange, die Gemeinden zu einer ähnlichen Reinheit und Einfachheit umgestaltet werden, wie die, welche er an den Waldensern und Picarden sah. In dem Kirchenbegriff des Mittelalters war das Innerliche vom Aeußerlichen allenthalben überwachsen und fast erstickt. Dieses Innerliche zu befreien, war die Aufgabe der Reformatoren. Luther hatte das Beste des katholischen Esoterismus, nämlich die Mystik, das reinste und kräftigste aus Augustinus, Bonaventura, Gerson, Tauler und der deutschen Theologie in sich aufgenommen und mit entschiedener Verzichtung auf die speculative Seite der Mystik, ihre praktische in sich zur größten Reinheit und Stärke ausgebildet. Dieses religiöse Element des mystischen Esoterismus war es, wovon er Ausgang, und welches er in der Lehre von der Rechtfertigung zum positiven Princip seines Reformationswerkes machte. Aber wie ihm vor dem Hervorberechen der inneren Herrlichkeit des Christenthums der äußere hierarchische Organismus gleichsam als eine umhüllende Schale zerfiel, so glaubte Luther mit großer Kühnheit des Hoffens, was bisher nur im Besiz einzelner heiliger contemplativer Seelen gewesen war, zum Gemeingut aller Christen machen zu können. Allen sollte die gleiche innere Erfahrung werden, die ihm unter schweren innern Kämpfen im Kloster geworden war, was ihm im Heiligthum des tiefsten Innern sich kund gegeben hatte, sollte allem Volke als das lebendigmachende Evangelium verkündigt werden. Ebendeshalb mußten die äußeren Schranken des Esoterismus und Exoterismus, der Unterschied des monastischen und des weltlichen Standes fallen. Die ganze Gemeinde sollte durch das Evangelium zu dem wahren Esoterismus der in die Praxis eingeführten Mystik erhoben werden.

Aber mit diesen kühnen Erwartungen von der Wirksamkeit des Evangeliums verband sich bei Luther noch ein anderer Gedanke, der durch jede Täuschung, die jenen Hoffnungen wurde, neue Befestigung erhielt. Es war die feste Ueberzeugung, daß

binnen weniger Jahre der jüngste Tag, das Gericht über das Papstthum und über die ganze gegen das Evangelium undankbare Welt kommen müsse. Auch dieser letzte Gedanke, den Luther bis zum Ende seines Lebens immer wieder aussprach, kann nicht genug beachtet werden, wenn es sich davon handelt, die Idee der Kirche zu bestimmen, welche seinem Geiste vorschwebte, und die Schritte zu verstehen, welche er zu ihrer Verwirklichung gethan hat.

Wir gehen hiemit zu unserm zweiten Hauptpunkte über und handeln von den Mitteln, welche die Reformatoren angewendet haben, um ihren Ideen von einer besseren und dem Urbild analogeren Gestalt der Kirche zur Wirklichkeit zu helfen.

Und hier können wir der Frage nicht ausweichen, welches Recht die Reformatoren dazu hatten, an das Werk der Reformation Hand anzulegen. Denn das Urtheil über die von ihnen herbeigeführte neue Gestalt eines Theiles der Kirche ist durch das Urtheil über die Berechtigung ihres ganzen Unternehmens bedingt, und wenn auch nicht die heftigsten Angriffe der jetzigen Gegner des Protestantismus diesen Punkt zu ihrem Ziele gemacht hätten, so müßten wir ihn rein um der Sache selbst willen einer Betrachtung unterziehen.

Erwarten Sie aber nicht, meine Herren, daß ich hier auf die Verdächtigungen mich einlassen werde, welche unsere Gegner sich gegen den persönlichen Charakter und die Absichten der Reformatoren erlauben. Nicht als wäre es zu schwer, die meisten in populären Controverschriften vorgebrachten Schmähungen mit Hülfe von historischen Documenten zu widerlegen, sondern weil es mir ebenso der Würde unseres Gegenstandes widerstrebend als die Gränzen unserer Aufgabe überschreitend erscheint, wenn wir uns auf Injurien einlassen, die nur von solchen vorgebracht werden können, welche sich entweder in den Schriften der Reformatoren niemals selbst umgesehen, oder wenn sie es thaten, sich gegen das Wehen des Geistes verschlossen haben, der namentlich in ihren praktischen, nicht-polemischen Werken, sich für jeden nicht ganz Befangenen als der Geist wahrer und tiefer

Erdaumigkeit offenbart. Denn selbst Luthers vielgeschmähte Eischreden, mögen sie den Aufstößern der Unsauberkeit einigen höchst willkommenen Stoff darbieten, zeigen doch jedem unbefangenen Leser, der zugleich die Verhheit der Zeiten und Sitten zu unterscheiden weiß, eine solche Fülle von Harmlosigkeit, Naivität und wahrer Empfindung, daß Luther von seiner rein menschlichen Seite selbst hier, wo seine unbewachtesten Aeußerungen zur Deffentlichkeit kommen, immer noch einen sehr gewinnenden Eindruck machen kann.

Indessen kann ich hier zwei Bemerkungen nicht unterdrücken, von denen mir die eine für uns Protestanten, die andere für die Katholiken eine zeitgemäße Erinnerung zu sein scheint.

Die meisten Schmähungen der Katholiken sind die Gegenwirkung einer zu großen Verherrlichung, welche wir uns besonders in Hinsicht auf Luther oft erlaubt haben und noch erlauben. Bieren wir unsere Kirchen mit Luthers und Melancthons Bildniß, preisen wir beide Männer als Kirchengründer, so treten sie bei uns an diejenige Stelle, welche bei den Katholiken die Heiligen und in der Wirklichkeit die Apostel einnehmen. Jede solche Ueberhebung hat aber zur natürlichen Folge, daß unsere Gegner an die Reformatoren denjenigen Maassstab anlegen, an dem sich Heilige und Apostel bewähren müssen, und wir würden besser thun, von vorne herein zu gestehen, daß auf der Wage eines Apostels und Propheten gewogen, selbst Luther zu leicht erfunden werden muß.

Vor diesem Geständniß haben wir überdieß gar keine Ursache uns zu scheuen. Denn mag es mit der Persönlichkeit der Reformatoren günstig oder ungünstig beschaffen sein, immer bleibt uns aus eigner Erfahrung, die wir mit der heiligen Schrift zusammenhalten, die Gewißheit, daß bei uns noch das wahre Evangelium mit den wahren Sacramenten ist, und Christus sich an unserm Innern wirksam beweist, eine Gewißheit, die wir mit großer Ruhe den Katholiken entgegenzuhalten das Recht haben, als welche mit

allen Invectiven gegen unsere Reformatoren diese Thatsache nicht im mindesten zu erschüttern vermögen *). —

Die Reformation war eine That der Selbsthilfe. Sie ging nicht von denjenigen Behörden aus, welche nach den herrschenden Begriffen die legitimen Center der Kirche waren, und wenn einzelne Bischöfe ihr zustielen, so war dieß immer nur eine Ausnahme, welche den Charakter der ganzen Bewegung nicht veränderte. Dieser aber ist es nun, welchen die Gegner als einen revolutionären darstellen, da die Anregung von einzelnen unbefugten Individuen ausging und die Durchführung nur mit Hilfe der weltlichen Macht gelang.

Die Reformation der christlichen Kirche ist keineswegs ohne Analogieen in der Geschichte des Volkes Israel. In Israel ging dem Walten der Könige und der Thätigkeit der Priester die Wirksamkeit der unmittelbar von Gott berufenen und vom Geist getriebenen Propheten zur Seite, und ihre Bestimmung war eine im eigentlichen Sinne reformatorische. Als Jahrhunderte hindurch die Stimme der Propheten in Israel geschwiegen hatte, konnte im Heiligthum jener Unfug einreißen und in der traditionellen Lehre jene Verschlechterung eintreten, die wir zur Zeit Christi vorfinden. Das Thun des Täufers Johannes

*) Ich unterlasse es als etwas ganz Ueberflüssiges, mit jenen Unwissenden zu streiten, welche es für Weisheit halten, die Reformation rein aus der Geldgier der Fürsten und der Heirathslust der Pfaffen, ohne Mitwirkung reiner und religiöser Motive herzuleiten. Solche seien hier im Vorübergehen auf die Zugeständnisse des großen Franz von Baader verwiesen, welche von unseren neuesten Gegnern mit tiefem Stillschweigen bedeckt werden. Baader erkannte nicht nur an, daß die Revolution, in deren Form die Reform zu Stande kam, in Folge einer gehemmten geistigen religiösen Evolution eintrat; er hat zugleich auf die Nothwendigkeit hingewiesen, daß auch die katholische Kirche, soll es zu einer wahren Veröhnung kommen, vor allem auf denjenigen Punkt intensiver Religiosität sich zurückbebe, von welchem die Reformatoren ausgegangen sind.

und das erste Auftreten Christi ist darum ganz in der Weise der alten Propheten ein reformatorisches, und unter der Voraussetzung, daß er ein wahrer Prophet sei, vermögen Christo so wie dem Johannes selbst die Archonten des Synedrums das Recht der Reform nicht streitig zu machen.

Ebenso bedurfte nun auch die christliche Kirche, neben den mit der Bewahrung des Heiligen betrauten regelmäßigen Vorsehern, eines ergänzenden Elementes, sie bedurfte solcher Männer, welche, ohne dem Priesterstand und der Hierarchie anzugehören, von Gott gesandt in regenerirender Weise auf den Priesterstand selbst und auf das Ganze der Christenheit gewirkt hätten. Und wirklich hatte die Kirche am Anfang ihres Daseins Propheten neben den Aposteln, neben den Bischöfen oder den Hirten und Lehrern, und es war eine sehr richtige Reminiscenz, daß das erste reformatorische Streben in der Kirche, das der Montanisten, auf dem Rechte des Prophetenthums Fuß zu fassen suchte.

Nun aber ist die eigentliche Prophetie in der Kirche erloschen. Ja was noch schlimmer ist, das einzelne Amt der Hirten und Lehrer, der Bischöfe und Priester hat in ihr eine solche Ausdehnung und hierarchische Gliederung gewonnen, es hat sich eine solche Autorität angemaßt, daß für die regenerirende Thätigkeit von unmittelbaren Gottesgesandten neben ihm gar kein Raum mehr ist. Nachdem einmal die Hierarchie sich die Unfehlbarkeit beigelegt hat, will es wenig mehr helfen, wenn uns einzelne Päbste als Reformatoren angerühmt werden, denn bei dem besten Streben war ihre reformirende Thätigkeit durch die vorausgesetzte Infallibilität des Pabstthums überhaupt gehemmt, und konnte nicht das sein, was in Israel die Wirksamkeit der Propheten war.

Diese Unterdrückung einer zum Wohlsein der Kirche unentbehrlichen Lebensfunction ihres ursprünglichen Organismus, ist also der letzte und eigentliche Grund, weswegen, nachdem das Uebel, dessen Heilmittel die Kirche sich selbst abgeschnitten hatte, durch viele Jahrhunderte angewachsen war, zuletzt die Reformation

mit solcher Gewaltthatigkeit und mit dem Schein der Illegitimität sich Bahn brechen mußte.

Vor diesem Scheine der Illegitimität hätten wir nun nicht im mindesten zu erschrecken, wenn die Reformatoren wirklich und im wahren Sinne des Wortes Propheten gewesen wären. Hatte auch nur einer von ihnen das Recht, kraft unmittelbarer und außerordentlicher Sendung von Gott ebenso aufzutreten, wie einst die Propheten im alten Bunde und in der Urzeit der Kirche, dann steht alles gut und die Sache der Reformation wäre gegen alle weitere Einsprache gerettet. Nun aber ist dem leider nicht so. Wenn Luthers Verehrer von ihm oft als von einem alten Elias gesprochen haben, wenn er selbst zuweilen von einem göttlichen Auftrag und einer unmittelbaren höhern Gewisheit seiner Sendung und seiner guten Sache gesprochen hat, wenn er zu seiner eigenen Beruhigung auf seine unabhängige Stellung als Doktor der heiligen Schrift und die mit dieser Würde verbundenen Rechte und Pflichten sich berufen hat, so fühlen wir wohl, daß allen jenen Zusammenstellungen mit den göttlichen Propheten noch eine gewisse Uneigentlichkeit anklebt, welche auch durch die Analogie der Prophetenstellung mit der eines Doctors der heiligen Schrift nicht aufgehoben werden kann. Luther ist zwar derjenige Mann, der noch am meisten von allen Helden der späteren Kirchengeschichte in seiner ganzen Erscheinung und Wirklichkeit an die Gestalt eines Propheten erinnert, aber da auch in ihm die Wirkung des heiligen Geistes nicht in ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit, sondern eingehend in die Sphäre des natürlichen Lebens und Wirkens und gleichsam in Form der Natürlichkeit sich geoffenbart hat, so bleibt immer noch etwas übrig, was zur vollen Gleichheit mit den Propheten fehlt. Zu einem solchen erhebt sich, selbst die volle Reinheit seiner Lehre vorausgesetzt, seine Persönlichkeit eben so wenig, als die außerordentlichen und wahrhaft stannenswerthen Wirkungen seines Wortes der Sphäre des eigentlichen göttlichen Wanders angehören. Wagen wir es, uns

zu einem etwas universellen Gesichtspunkt zu erheben, so ist in diesem Umstand, daß die Reformation nicht von eigentlichen Propheten geleitet wurde, der unserer Sache so ungünstig zu sein und ihr das Urtheil zu sprechen scheint, etwas Gutes und Beruhigendes enthalten. Denn wenn dem so wäre, wenn auf Seiten der Reformation die volle und ganze göttliche Wahrheit gewesen wäre, so müßten wir denjenigen Theil der Kirche, welcher der Reformation den Zutritt versagt hat, für gerichtet halten, und diejenigen Hoffnungen einer bessern Zukunft aufgeben, welche wir für die ganze katholische Kirche als eine unter göttlicher Langmuth stehende hegen dürfen.

Aber es ist im Grunde auch nicht der Prophetenberuf, auf welchen die Urheber der Reform ihr Recht und das Recht ihrer Mitarbeiter stützten. Es ist vielmehr noch etwas ganz anderes übrig, worauf sie recurrirten, nämlich das allgemeine Priesterthum oder die geistliche Ebenbürtigkeit aller Christen und das Postulat der Selbstständigkeit jedes Einzelnen in Sachen des Glaubens und Gewissens oder die Zurückforderung der von der Kirche und dem Staate so lange verkannten Religionsfreiheit*), und in der That, sind diese letzteren Grundlagen fictiv und nichtig, dann ist es mit der rechtlichen Begründung der Reformation zu Ende.

Das allgemeine Priesterthum oder die wesentliche Gleichheit aller Gläubigen vor Gott ward von den Reformatoren der scharfen Abgränzung zwischen Klerus und Laien und der Begründung der Kirche auf das Episcopat und die hierarchische Autorität entgegengesetzt. Diese Gleichheit der Christen sowohl als die Autonomie oder Freiheit jedes einzelnen Christenmenschen in geistlichen Dingen ist ihm nach Luther eben damit gegeben, daß er Christ ist, sie gründet sich auf die heilige Taufe.

*) Von dem „Princip der freien Forschung“ kann hier die Rede noch nicht sein, da es in seiner abstracten Form und allgemeinen Ausdehnung, in der es der neuere Protestantismus zu seinem Schiboleth gemacht hat, von den Reformatoren noch nicht ausgesprochen wurde.

Wenn nun diese beiden Gedanken: die Gleichheit und die Freiheit der Christen, schlechtthin zum Princip einer neuen Gestaltung der Kirche erhoben würden, so müßten sich allerdings zwei Consequenzen ergeben, welche von den Reformatoren selbst abgewiesen worden sind und nur in partiellen Gebieten des Protestantismus ihre Verwirklichung gefunden haben. Aus der Idee der absoluten Gleichheit könnte nämlich die Ueberflüssigkeit jedes Amtes in der Kirche gefolgert und von der Idee der Freiheit aus die Forderung unbedingter Religions- und Cultusfreiheit an den Staat gestellt werden. Und nicht nur durch den Mißbrauch, den in ersterer Hinsicht gleich anfangs die Schwärmer von jenen Principien machten, mehr noch durch die Analogie, welche sie mit der *liberté et égalité* der politischen Umwälzung darbieten, kann man gegen sie bedenklich gemacht werden.

Run aber haben die Reformatoren sehr wohl gewußt, daß sich mit einer solchen unbedingten Freiheit und Gleichheit in der Kirche gar nichts aufbauen, aber wohl alles zerstören läßt. Es war auch ihre Meinung nicht, diese Ideen zur Grundlage des neuen Gebäudes zu machen, sie haben gegen solche Versuche vielmehr mit dem schärfsten Nachdruck protestirt und dadurch freilich, da sie selbst solche Gedanken angeregt hatten, den Schein grober Inconsequenz auf sich geladen.

Aber dessen ungeachtet dürfen wir uns an der Wahrheit, die in jenen Gedanken liegt, und dem Gebrauch, den die Reformatoren von ihnen gemacht haben, nicht irre machen lassen. Jene innere Ebenbürtigkeit aller wahren Christen vor Gott und die innere Aufhebung der Unterschiede in Christo bei allen denen, welche durch ihn Söhne Gottes geworden und Einer in Christo sind, ist zu klare und offenkundige Lehre des neuen Testaments, als daß wir auch nur einen Augenblick an ihr zweifeln könnten. Es ist nur die Frage, in welches Verhältniß dieses Priestertum aller, die zum Volke Gottes gehören, zu setzen ist zu dem daneben bestehenden Organismus bestimmter Aemter in der Kirche. Und hier

haben wir gesehen, daß in der apostolischen Kirche die amtliche Stellung durchaus auf der göttlichen Begabung der Einzelnen beruhte, und daß nicht mit dem Amte die Gabe, sondern mit der Gabe das Amt gegeben wurde. Die Gabe, als Charisma ein freier Ausfluß der göttlichen Gnade, kann aber jedem in der Gemeinde werden, und Paulus zieht als Apostel aus ohne von den Zwölfen ordinirt oder legitimirt zu sein. Die Möglichkeit zum Empfang jeder, auch der außerordentlichsten Gabe ist aber, — nur unter Vorbehalt der durch die Verschiedenheit des Geschlechts von vorneherein gesetzten Verschiedenheit des Berufs, — in jedem Christen anzunehmen, eben rein vermöge dessen, daß er Christ ist.

Dies ist das ursprüngliche Verhältniß, welches in der Kirche sich in ein ganz anderes verwandelt hatte und geradezu verschollen war. Der Geist ward ganz an das Amt, an die Succession, an die äußerliche Sendung und Gesetzmäßigkeit gebunden und eben dadurch in seinem ursprünglichen freien Walten gehemmt. Sollten nun aber die in der Succession und der legitimen Hierarchie eingedrungenen Uebel überwunden werden, so war es nur durch ein Zurückgehen auf jenes vergessene Verhältniß möglich. Nun aber waren die ursprünglichen Geistesgaben nicht mehr vorhanden. Sollte nun nicht etwa bis zu ihrem Wiederhervortreten gewartet werden, so war nichts anders mehr übrig, als die Berufung auf die in jedem Christen als solchem liegende Fähigkeit zum Empfang der Geistesgaben. Diese Berufung aber war, da eben in jedem Christen diese Fähigkeit angenommen werden muß, nichts anderes als eine Berufung auf die ganze Gemeinde, derjenigen ähnlich, welche Christus in Sachen der Kirchenzucht angeordnet hat. Zugleich aber konnte diese Berufung nicht das letzte und definitive, sondern nur eine subsidiarische Maßregel sein, ein Schritt, der sich selbst wieder aufhob, sobald die Reinigung im Organismus der Kirche vollzogen war, um deren willen man ihn that, da ein stetes und anschließliches Beharren auf diesem Standpunkt allerdings nichts anders, als eine Aufhebung des

ganzen kirchlichen Organismus gewesen wäre, den man nicht vernichten, sondern nur reinigen wollte.

Fassen wir dieß alles zusammen, so müssen wir sagen: die Appellation an die geistliche Gleichheit und Freiheit der Christen zum Behufe der Reform, war der einzige, und eben darum der berechtigte Nothbehelf in einer Lage, wo die Inhaber des hierarchischen Amtes ihre Pflicht versäumten und der Wahrheit das Gehör versagten, die anfänglichen wunderbaren Geistesgaben aber, und Männer von unmittelbarer göttlicher Sendung, die mit unbedingter Prophetenautorität hätten eingreifen können, nicht vorhanden waren. Und so lange solche Männer der Kirche nicht wieder gegeben werden, ist der Recurs auf das allgemeine Priesterthum der Christen, in allen Fällen, wo das Bedürfniß einer Reform eintritt und von den geistlichen Gewalthabern verlannt wird, der einzig mögliche Ausweg. So wie aber die Reform eingetreten und der Organismus gereinigt ist, fällt das Recht, diesen Weg einzuschlagen, bis auf weiteres von selbst wieder weg.

Von diesem Standpunkt aus können wir nun auch mit Sicherheit bestimmen, was an derjenigen protestantischen Ansicht von der Kirchengewalt Wahres und Unwahres ist, die als die einzig consequente unsere Beachtung verdient, wogegen wir alle Halbheiten des hierarchischen Episcopalismus, der sich in einem Theile der protestantischen Kirche erhalten hat, hier bei Seite lassen zu dürfen glauben. Es ist das schon von den Waldensern aufgestellte Theorem, daß die Kirchengewalt in der ganzen Gemeinde ruht, und daß alle priesterlichen Handlungen des Geistlichen, namentlich die Absolution, nur auf einer Uebertragung dieser Gesamtmacht auf den Einzelnen, beruhen eine Uebertragung, welche jeden Augenblick zurückgenommen werden kann und den Einzelnen nur zum zufälligen Organ einer Funktion macht, welche allein in der Gesamtheit der Gläubigen ihren bleibenden Grund hat. Auch diese Ansicht ist, im Gegensatz zu der hierarchischen Anlehnung der Kirchengewalt an das Episcopat oder das geist-

liche Amt überhaupt und an die apostolische Succession, die wahre, sie ist dasjenige Refugium, das zur Vermeidung jener Irrthümer ergriffen werden muß, aber sie hat ihre Wahrheit nur so lange, als der Gemeinde Männer von unmittelbarer göttlicher Begabung und Ausrüstung fehlen. Solchen gegenüber, sobald sie auftreten, würde diese ganze, so zu sagen, demokratische Theorie sofort ihre Wahrheit verlieren und wegfallen müssen.

Wir müssen nun, um auf die Reformation und die von ihr in Anspruch genommenen Mittel zurückzukommen, behaupten: entweder mußte, so lange bis der jetzige natürliche Zustand dem wiederkehrenden übernatürlichen Zustand gewichen sein wird, gar nicht reformirt, oder es mußte mit Berufung auf das allgemeine Priesterthum und vom Standpunkt der wesentlichen Gleichheit aller Christen aus zum Werk der Reform geschritten werden. Allein die Größe der Uebel, deren Beseitigung es galt, kann es rechtfertigen, wenn ein so ganz exceptioneller Recurs ergriffen wurde, und wir wiederholen es, allein von der Einsicht in die Größe und Natur dieser Uebel ist das Urtheil über Recht und Methode der Reformation bedingt.

Es war allerdings die höchste Pflicht der Reformatoren, alles zu thun, um die Bischöfe, die gesetzmäßigen Leiter der Kirche, zu einem Eingehen auf die Reformideen zu bewegen, nichts unversucht zu lassen, wodurch die Sache auf diesen gesetzlichen Weg gelenkt werden konnte, und selbst nachdem sie alles vergeblich versucht hatten, nicht sich von der Kirche zu trennen, sondern zu warten, bis von Seiten der Kirche die Ausstoßung über sie erging. Daß die deutschen Reformatoren, wenigstens Melancthon, und einige deutsche protestantische Fürsten wirklich in dieser Weise das ihrige gethan haben, zeigt die Geschichte zur Genüge. Sollen wir uns auf eine einzelne Darlegung der Sache berufen, so möchte ich hier vor Allem die Vorrede von *Marheineke* zu seiner Geschichte der deutschen Reformation nennen. Aber auch abgesehen von allen Streitfragen

über Einzelheiten der geschichtlichen Verhältnisse und über das beiderseitige Verhalten in den Jahren der Entscheidung, genügt die Augsburgerische Confession mit ihren feierlichen Erklärungen als Document dafür, daß die Protestanten ihre Pflichten gegenüber der bischöflichen Autorität nicht verkannt haben.

Immerhin aber bleibt es, dieß müssen wir willig einräumen, ein sehr großes Unglück, daß die Reform nur auf unregelmäßigem Wege, im Conflict mit der bestehenden kirchlichen Autorität in's Werk gesetzt werden konnte, und wir müssen diesen Hauptpunkt, den Umstand, daß das Auftreten der Reformatoren eine Auflehnung gegen eine bis dahin den Völkern mehr oder weniger heilige Autorität war, noch einer genaueren Besprechung unterwerfen, da sich an ihn die unerschöpfliche Menge von Vorwürfen der Neueren gegen den Protestantismus knüpft, welche sich in der einen Anklage concentriren, daß er das erste und das verhängnißvollste Beispiel bewußter und systematisch durchgeführter Revolution gegeben habe; die Reformatoren, so sagt man, hätten das Princip ausgesprochen, welches sich dann unaufhaltsam auch auf das politische Gebiet verpflanzt habe, und für die neuere Zeit die Quelle unermesslichen Unheils geworden sei.

Siebenzehnte Vorlesung.

Meine Herren! Die ganze Reformation war bedingt durch einen großen und weitgetriebenen Mißbrauch der hierarchischen Autorität in der Kirche, einer Autorität, welche noch dazu in der Ausdehnung, welche man ihr gab, auf irrigen Voraussetzungen beruhte. Der Mißbrauch der Autorität war es, der, wie es später auf politischem Gebiete sich stets wiederholt hat, im sechzehnten Jahrhundert auf kirchlichem Gebiet eine Erhebung gegen die Autorität hervorgerufen hat. Damit aber allein würde von denen, welche das Ansehen der Kirche gebrochen haben, die Schuld noch nicht abgewälzt, sondern es reicht dieß nur so weit, zu zeigen, wie nach den Vorgängen von der einen Seite her, gemäß dem natürlichen Gang menschlicher Dinge, eine gewaltsame Reaction nicht ausbleiben konnte, ja vielleicht nach göttlichem Walten eintreten mußte, wobei die Schuld und Verantwortung, wenn auch ihr größter und schwererer Theil auf die Inhaber der kirchlichen Autorität fiel, doch immer noch zwischen ihnen und den Reformatoren getheilt erscheinen mußte.

Und bei diesem Urtheil müßten wir stehen bleiben, wenn die Sache wirklich dieselbe gewesen wäre, die sich nachher auf politischem Gebiete wiederholt hat, wenn zwischen dem politischen und religiösen Gebiete kein specifischer Unterschied bestände. Wer diesen Unterschied mißkennt, wer die Reformation rein vom historisch-politischen Standpunkt aus beurtheilt, wird allerdings nicht darüber hinauskommen, sie mit den späteren politischen Umwälzungen

auf eine Linie zu stellen, und eben weil sie in dieser Reihe als die erste dasteht, für die verderblichste und verwerflichste von allen zu erklären.

Allein es sollten billiger Weise diejenigen, welche gegenwärtig das unerschöpfliche Thema „Reformation und Revolution“ so eifrig ausbeuten, wenn sie selbst jener Trennung der beiden Sphären keine Wirklichkeit zugestehen, Vernunft annehmen und anerkennen, daß im Bewußtsein der Reformatoren dieser Unterschied in seiner vollen Schärfe vorhanden war, und daß sie nur von diesem Bewußtsein aus so zu handeln wagten, wie sie gehandelt haben. Wir müssen hier Franz von Baader als denjenigen katholischen Denker nennen, der, so entschieden auch er von dem innern und causalen, nicht bloß äußern und zufälligen Zusammenhang zwischen Reformation und Revolution überzeugt war, doch über die Urheber der ersteren sein Urtheil in einer Weise gemäßigt hat, welche ihre neuesten Ankläger billig beschämen sollte, indem er sich darauf beschränkt, von ihrer Erhebung gegen die kirchliche Autorität zu sagen: sie wußten nicht, was sie thaten.

Zudeffen können wir diese Entschuldigung der Reformatoren nicht einmal annehmen, wenn sie besagen soll, daß sie von der Möglichkeit einer Uebertragung ihres Verfahrens auf das politische Gebiet keine Ahnung gehabt hätten. Denn wenn sie gleich nicht im Stande waren, auf Jahrhunderte hinaus die Consequenzen ihrer Schritte zu berechnen, so haben sie die verderblichste Anwendung ihrer Principien auf die Ordnung des Staates an schrecklichen Ereignissen vor Augen gesehen, indem der Dauerkrieg, der schon seit einem Menschenalter sich von Zeit zu Zeit geregt hatte, Anlaß nehmend an Luther's Auftreten, gewaltfamer als je hervorbrach *).

*) Für diejenigen, welche noch heut zu Tage zu behaupten wagen, Luther habe die blutige Empörung wissenlich sollicitirt, um aus ihrem Gelingen Nutzen zu ziehen, und erst dann, als er ihr Mißlingen wahrnahm, sie verläugnet, verdammt und sich durch Schmei-

Wenn nun Luther bei dieser Gelegenheit, wie bei unzähligen andern, das göttliche Recht der weltlichen Obrigkeit mit einer Kraft vertheidigte, wie es von katholischer Seite nie vertheidigt worden ist, so war die Unterscheidung des weltlichen und geistlichen, auf welcher er fußte, nicht eine sophistische Ausflucht, um die Sache der Reform zu reinigen und von der Revolution zu sondern, sie war vielmehr sein tiefster, heiligster Ernst, den nur diejenigen zu ermessen wissen, denen es wie ihm im Hinblick auf die Schrecken der Ewigkeit und des göttlichen Gerichts um das Heil der Seelen zu thun ist. Denn nimmermehr haben die Reformatoren einen Reformversuch gemacht, um etwa dem kirchlichen Organismus eine zweckmäßigere Form zu geben, als die bisherige, und wie politische Klüglinge, wegen untergeordneter Uebelstände die Grundlagen der Gesellschaft zu erschüttern gewagt. Sondern die Rettung der ihnen zunächst anvertrauten Seelen vom ewigen Verderben war es, wofür sie das Aeußerste wagten. Das Papstthum erschien ihnen als Halt und schützende Macht für mannigfaltige Mißbräuche, deren Wirkung sie als seelenverderblich erkannten. Von solchen Wahrnehmungen allein, wie er sie über die moralische Wirkung des Ablasses im Reichstuhl gemacht hatte, war Luther zu seinem ersten Auftreten bewogen worden. Und nun stellte sich ihm das Papstthum, als es jenen Uebeln seinen Schutz gewährte, ihn selbst aber und seine Lehre verdamnte, in einem allerdings raschen Wechsel der Ueberzeugung als antichristliche Macht, als Vollwerk Satans dar. Es bildete sich in ihm und in vielen Tausenden die Ueberzeugung, daß die Usurpationen des Papstes ihn nicht etwa einem weltlichen Tyrannen, einem heidnischen Herrscher gleichstellten, denn einem solchen gegenüber wäre immer noch Dulden Christenpflicht gewesen, sondern daß

cheit gegen die Fürsten aus der Sache gezogen, haben wir, um die Unwahrheit und Verwerflichkeit einer solchen Darstellung, wie man sie selbst den Nachweisungen von *R a n k e* zum Trog wiederholt hat, zu bezeichnen, kaum einen andern Namen, als den der Perfidie.

seine Herrschaft, wie sonst keine einzige in der ganzen Welt, auf Lügen gegründet und auf das Verderben der Seelen berechnet sei.

War aber dieß Luthers Ueberzeugung, Melancthon dachte bekanntlich auch hierüber anders als Luther und würde für sich allein nie solche Schritte gethan haben, so trat ihm der Abstand zwischen der päpstlichen Macht und aller bürgerlichen Obrigkeit als ein ganz unermesslicher entgegen. Ja, je mehr er jene verabscheuen zu müssen glaubte, desto höher hob er und ehrte er diese, denn wie eine Satansstiftung und eine Gottesordnung erblickte er sie zu einander im Gegensatz.

Gerade dieser Gegensatz aber verhütete, so weit Luthers Einfluß reichte, jede Ueberführung unwälzender Aaasregeln von der religiösen in die politische Sphäre. Aber dieß müssen wir freilich zugestehen, daß Luthers schirmender Einfluß und die conservative Kraft seines Wortes und Geistes weder über alle Länder noch über alle folgenden Generationen sich erstrecken konnte. Nur einige verwahrende Bemerkungen gegen diejenigen werden hier am rechten Orte sein, welche alle späteren revolutionären Ereignisse, auch solche, bei denen gründliche historische Betrachtung nicht die entfernteste Causalverbindung mit der Reformation nachweisen kann, weil sie nach der Reformation geschehen sind, aus der Reformation herleiten zu dürfen glauben.

Es sind nicht wenige auch unter uns Protestanten, welche wie Karl Adolph Menzel beklagen, daß mit des Glaubens Einheit auch des deutschen Reiches Größe und Herrlichkeit zu Grabe ging. Aber selbst Görres hat mit tiefschauendem Blick die Wurzeln aller der Uebel, welche im Reformationszeitalter und nachher zum Ausbruch kamen, in der vorangegangenen zweiten Hälfte des Mittelalters nachgewiesen *), und an seine Zuge-

*) Vgl. Kirche und Staat nach Ablauf der Wiener Irrung 1842, S. 100 — 117.

ständnisse können wir nicht umhin die Frage zu knüpfen, ob nicht ein Reifen und zu Tage Kommen jener ganzen nuheißvollen Saat der Vorzeit auch ohne eine Kirchenspaltung, wie die lutherische, unaussprechlich gewesen wäre? Diese, die im Grunde doch nur ein Moment der ganzen Reihe von Schlägen war, die zuletzt das heilige römische Reich zertrümmerten, zu den vorangegangenen allen in ein solches Verhältniß zu setzen, daß sie dem Sündenfalle gleich stünde *), wogegen dann alles der Reformation Vorangegangene nur ein der Entscheidung noch harrender Versuchungszustand gewesen wäre, und die Reformation so zum eigentlichen Quell aller späteren Uebel zu machen, — dieß ist eine Ansicht, in welcher zwar die großartige Phantasie ihres Urhebers volle Befriedigung finden mag, die aber nicht im Stande sein wird, sich Andern als eine von Willkühr freie Darstellung der Wirklichkeit glaubhaft zu machen.

Bei dem Ausbruch der Reformation ging eine Erschütterung auch durch die Staaten, welche in den französischen Religionskriegen, dann in der englischen Revolution zu vorbedeutungsvollen Katastrophen geführt hat. Aber für diese auswärtigen Ereignisse können die deutschen Reformatoren wenigstens nicht verantwortlich gemacht werden. Diese politischen Erschütterungen waren überdies durch das falsche Verwachsensein von Kirche und Staat bedingt; in England war ihr schrecklicher Ausgang durch

*) Das bekannte Wort von Görres, welches die Reformation den zweiten Sündenfall nennt, hat übrigens, wenn man den Zusammenhang erwägt, in welchem es in der gewaltigen Schrift: „Europa und die Revolution“ S. 75 vorkommt, bei weitem nicht den erschrecklichen Sinn, in dem man es gewöhnlich auffaßt. Görres versteht dort unter der Reformation nicht das, was im sechzehnten Jahrhundert geschehen, für sich, sondern er betrachtet die ganze moderne Entwicklung im Kirchen- und Staatsleben, die neuesten Ereignisse mit eingeschlossen. Alles, was in diesen dreihundert Jahren vorgegangen, als Einheit, die er sich in Causalzusammenhang mit der Reformation vorstellt.

die Vergehungen des Königthums im sechzehnten Jahrhundert eingeleitet, welche selbst wieder ihren letzten Grund theilweise in früheren Verhältnissen haben, indem die frevelhaften Uebergriffe Heinrichs VIII fast wie eine Reaction gegen die früheren Usurpationen des Papstthums zu betrachten sind, denen kein Land so wie England ausgesetzt gewesen war. Dagegen ist der „dreißigjährige Brudermord“ in Deutschland allerdings der Hauptsache nach aus dem Unheil der Kirchenspaltung hervorgegangen, wiewohl vermöge der verwickelten politischen Constellationen, die in seinem Verlaufe eintraten, selbst Päbste, wie Ranke nachgewiesen hat, ihn nicht als einen Religionskrieg betrachtet wissen wollten. — Wenn aber auf schwer begreifliche Weise Voltaire und die Encyclopädisten als Nachfolger der Reformatoren geschildert werden, so möchte man fast fragen, ob Luther nicht etwa auch die Schuld des italiänischen Atheismus des fünfzehnten Jahrhunderts tragen soll? und wenn die Schrecken der französischen Revolution nicht aus der Gesamtschuld des französischen Volkes, seiner Könige, seiner Aristocratie und seiner geistlichen Lenker mit Einschluß der Jesuiten abgeleitet werden, sondern aus dem in der Bartholomäusnacht mit Blut erstickten, dann im Sevenerkrieg vollends vertilgten Protestantismus, welcher in Frankreich allerdings einen revolutionärpolitischen Charakter angenommen hatte, so würden die Lenker der französischen Staatsumwälzung selbst einer solchen Deduction sicherlich nur gespottet haben *). Ich glaube nicht, daß über eine solche Philosophie der Geschichte hier noch etwas weiteres zu sagen

*) Dagegen hat bekanntlich Napoleon zeitenweise den Protestantismus mit dem monarchischen Princip sehr verträglich gefunden. Noch auf St. Helena hat er geäußert: Franz I. von Frankreich hätte der Königsgewalt keinen wesentlicheren Dienst thun können, als wenn er das Lutherthum, statt es zu unterdrücken, acceptirt und zur Staatsreligion erhoben hätte. Ist dieß ein zweideutiges Lob — so dient es doch denen zur Antwort, welche von nichts, als von Verwandtschaft der lutherischen Reformation mit demokratischen Staatsumwälzungen u. dgl. zu sagen wissen.

ist. Wir müßten denn noch die Bemerkung aussprechen, daß gerade diejenigen Länder, in welchen die Reformation vertilgt worden ist, anheimgegeben den schroffsten Gegensätzen von Absolutismus und Radicalismus, von Bigotterie und Atheismus, für Deutschland, England und den protestantischen Norden kein beidenswerthes Beispiel darstellen. —

Wir lehren darauf zurück, daß es unter allen Uebeln, durch welche die Reformation nöthig gemacht wurde, das größte war, wenn sie nicht anders als auf dem Wege der Selbsthülfe vollzogen werden konnte. Und nur wenn wir mit den Reformatoren die Ueberzeugung theilen, daß die von ihnen geltend gemachte Lehre ein unermessliches Gut ist, eine Kraft, selig zu machen alle, die daran glauben, haben wir etwas, das uns über jenen größten Uebelstand beruhigen darf, den wir nun einmal mit allen seinen Folgen als unabänderliche Thatsache hinzunehmen haben.

Die nächste Folge, welche aus der Selbsthülfe der Reformatoren und ihrer Erhebung gegen die kirchliche Gewalt hervorging, war das Annehmen der Unterstützung, welche ihnen von Seiten der weltlichen Macht zur Ausführung ihrer Pläne dargeboten wurde. Aber auch dieser Umstand, der später zu so ungeheuern Nachtheil der Kirche ausgeschlagen ist, sollte nicht unbedingt den Reformatoren zur Last gelegt werden, denn auch er war nur ein notwendiges Ergebnis der vorher vorhandenen falschen Vertretung von Kirche und Staat, überdies aber waren die Reformatoren, wenn sie den Fürsten und Obrigkeiten ein jus reformandi einräumten, weit entfernt von der Verlehrtheit des späteren Territorialsystems. Sie hatten ihren Recurs auf das allgemeine Priesterthum und die allgemeine Christenpflicht, für das Heil der eignen Seele und nach Kräften für das Beste der Kirche zu sorgen, genommen. War nun diese Pflicht in jenem Stande der Noth eine allgemeine, so participirten an ihr in besonders hohem Maasse die Fürsten als *membra praecipua ecclesiae*, vermöge des großen von Gott ihnen gegebenen Ein-

flusses. Nicht unter dem Gesichtspunkt eines Rechts, in kirchliche Angelegenheiten einzugreifen, sondern der Pflicht, für das klar erkannte Beste der Christenheit zu sorgen und in ihrem Theil die Wahrheit zu bekennen, wurde von den Reformatoren die Mitwirkung der Fürsten zum Werke der Reform angesehen. Dieses Verhältniß hat sich dann freilich, da keine selbstständige den Episcopat vertretende geistliche Behörde den weltlichen Obrigkeiten zur Seite gestellt wurde, in das nachtheiligste von der Welt umgebildet, aber eben der Umstand, daß kein neues und für sich selbst genügendes Episcopat eingesetzt wurde, ist im Grunde nur der Ausdruck der richtigen Ansicht, daß der ganze von der Reform herbeigeführte Zustand der Dinge nur als ein Provisorium anzusehen ist.

Dies führt uns nun auf unsere letzte Frage, inwiefern die Kirche durch die Reform ihrem Urbild näher gebracht worden und inwieweit in der protestantischen Kirche die Idee der wahren Kirche zur Wirklichkeit gelangt ist. Nach den Grundlagen, welche wir durch unsere sämmtlichen bisherigen Vorlesungen gewonnen haben, wird es nun möglich sein, über diesen Gegenstand das nöthige eben so kurz als bestimmt zu sagen, ohne Mißverständnis und Mißdeutung befürchten zu dürfen.

Das Ganze der Kirche Christi auf Erden jenem längst aus der Geschichte entwichenen himmlischen Ideale wieder gleich zu gestalten, welches uns an der apostolischen Kirche erschienen ist, lag nicht in der Macht der Reformatoren und nicht einmal im Bereich ihrer Absichten und Ideen. Auf die Rettung der Einzelnen, auf die Reinigung einzelner Gemeinden und auf die freie Verkündigung des Evangeliums, in welchem sie eine seligmachende Kraft erkannt hatten, gingen ihre Bestrebungen. Und so gewaltig auch die Fehler sein mögen, mit denen ihr Werk als Ganzes, namentlich seit so viel andere Hände und Zeiten noch daran gearbeitet haben, jetzt vor uns steht, immer noch bleiben im Einzelnen die herrlichsten Früchte, welche sich für Unzählige aus der Thatfache der Reformation ergeben. Es sind dieß Segnungen,

welche eben dadurch ihre höhere Natur und ihren himmlischen Ursprung beweisen, daß sie erfahren sein wollen, um erkannt zu werden, daß sie aber dann, wenn wir durch Erfahrung ihrer inne geworden sind, durch keine Polemik und Sophistik uns geraubt werden können. Wer nicht im Kampf mit der Sünde und in der Noth des Gewissens den Trost und die Kraft der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung erfahren hat, wer nicht auf diesem Wege die Schriften der Reformatoren verstehen gelernt hat, wer nicht die alten Kirchengesänge der lutherischen Kirche, die aus dem Geiste und der Lehre der Reformation hervorgegangen sind, in ihrer Einfachheit und Kraft in sich aufgenommen und in ihnen seine eigenen Empfindungen und Erfahrungen wieder erkannt hat, wer nie die heilige Feier des Abendmahls in seiner Integrität, wie sie durch Luther hergestellt wurde, mit wahrer Buße und kindlichem Glauben mitgefeiert hat, — der kennt nicht den unaussprechlichen Segen in himmlischen Gütern, den die Reformation auch jetzt noch bei dem tiefen Verfall der großen Kirchen in unzähligen kleineren heiligen Kreisen bringt. Es ist unter der äußern Mißgestalt unserer Kirche noch ein unsichtbarer Kern verborgen, der für unsere Gegner, leider oft selbst für diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Weise wahre Gottesfurcht hegen, nicht wahrnehmbar ist; ja den sie oft, einstimmend in den Ton der von Christus ganz entfremdeten Welt, mit verächtlichen Namen als *Christianismus vagus* schmähen, oder als narrotisches Gift, das dem corrosiven Gifte des Nationalismus entgegengefezt sei, perhorresciren. Immer weniger werden leider gerade in der allerneuesten Zeit die Männer in der katholischen Kirche, welche selbst vom Geiste Christi tief ergriffen, sein Walten auch auf unserem Gebiete zu würdigen wissen, und wie Franz von Bader es offen aussprechen, daß auch den Katholiken das Wort Christi gesagt ist: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle, und ich muß dieselbigen herführen, auf daß ein Hirte sei und eine Heerde.“

Was aber für uns Protestanten die tröstende Ueberzeugung von der heilbringenden Wirkung des göttlichen Geistes und Wortes auch auf unserm Gebiete, die jeder, der nur will, an sich selbst erfahren kann, erhöhen muß, ist dieses, daß unter uns Christen genannt werden können, denen wir selbst eine höhere Vollendung ihres inneren Lebens als den Reformatoren zugestehen müssen. Darf ich einzelne nennen, von denen ich wenigstens diese Ueberzeugung habe, so sind es Jacob Böhme *), Tersteegen, Binzendorf, John Wesley und Lavater. Ich weiß nicht, ob einer von den Heiligen der katholischen Kirche, welche sie seit der Reformation gehabt hat, an innerer Gediegenheit und Reife diesen Männern der evangelischen Kirche gleichgestellt werden kann. Indes sind es nicht nur einzelne Erscheinungen, sondern auch Wirkungen ins Große und Ganze, an denen es sich bewährt, daß Christus immer noch mit der protestantischen Kirche ist. Auf manchen Gebieten des Protestantismus haben sich unter seinem Einfluß im sechzehnten, mehr noch im siebenzehnten Jahrhundert mit wahrer Einfalt der Sitten patriarchalische Verhältnisse gebildet und wer Schilderungen der schwedischen Kirche, wie die von F. W. Schubert kennt, muß gestehen, daß dort im Norden solche Zustände bis nahe an unsere Tage herangedauert haben. In

*) Ueber Jacob Böhme als innerlich vollendeten Christen kann man sich nicht schöner ausdrücken, als es St. Martin thut. Une des merveilles, qui a le plus attiré mon admiration, est de voir combien il a fallu que Jacob Böhme eût une grande dose d'amour et d'eau vive, pour qu'elle n'ait pas été détachée par la grandeur de son feu et de sa conaissance. Und wie hoch er diese Erkenntniß stellte, zeigt die Aeußerung: ce ne sont pas mes ouvrages qui me font le plus gémir sur cette insouciance (du monde), ce sont ceux d'un homme, dont je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses souliers, mon charissime Böhme. Il faut que l'homme soit entièrement devenu roc ou démon pour n'avoir pas profité plus qu'il n'a fait de ce trésor envoyé au monde il y a 180 ans. Vgl. Angelus Silesius und St. Martin. Berlin 1833. S. 171. 172.

Deutschland freilich lassen sich Vergleichen anstellen, aus welchen sich ergibt, daß hie und da das katholische Volk einen weit größeren religiösen Fonds unter dem Schirm seiner Kirche bewahrt hat, als das protestantische Volk in den Gegenden, wo es dem Rationalismus gelungen ist, mit dem Gute der Vorfahren consequent aufzuräumen.

Wenn wir jetzt einige Blicke auf die spätere und neueste Gestaltung der protestantischen Kirche werfen, so kommt es uns hiebei darauf an, ihre Geschichte im Zusammenhang mit denjenigen Schritten zu verstehen, welche die Reformatoren gethan haben.

Luther's Gesinnung ist, verglichen mit den Maaßregeln, welche Carlstadt, Zwingli und Calvin ergriffen haben, oft und nicht mit Unrecht eine conservative genannt worden; nur lag der Grund seines schonenden Verfahrens oft in den verwickelten Verhältnissen des deutschen Reiches, von welchen sich die Verhältnisse der schweizerischen Republiken wesentlich unterschieden. Eine ganz andere Stellung hatte der von tausend Schwierigkeiten umgebene Universitätslehrer zu Wittenberg und wieder eine andere hatte Zwingli, wenn er in Zürich, Calvin, wenn er in Genf von der Obrigkeit des Freistaates die unbedingte Vollmacht zur Umgestaltung des Kirchenwesens erhalten hatte. Manches, was in lutherischen Kirchenformen sich erhalten hat, in den reformirten aber sich verloren, verdankt sein Fortbestehen nicht einer tiefer liegenden Absicht Luthers, sondern dem eben angedeuteten Unterschied der Verhältnisse *). Immerhin aber war der verhältniß-

*) In den lutherischen Agenden alter Zeit finden sich für den Ritus der heiligen Taufe einige Gebete, welche auch in dem book of common prayer der englischen Kirche wiederkehren, weil sie hier wie dort aus dem alten katholischen Rituale beibehalten wurden. Wir könnten einen lutherischen Theologen der Gegenwart nennen, der hierin einen Beweis der tiefen Weisheit Luthers und seines ächt kirchlichen Sinnes zu erkennen glaubt, der ihn bei der Abfassung seines „Taufbüchleins“ geleitet hat, denn dieses liegt jenen Agenden zu Grunde. Hiebei hat aber dieser Gelehrte ganz

mäßig conservative Sinn Luthers ein vortheilhaftes Moment für den heilsamen Erfolg seiner Thätigkeit. Nur hinsichtlich des Mönchswesens und des ganzen damit in Zusammenhang stehenden Esoterismus der katholischen Kirche hat Luther keine Rücksicht und Schonung beobachtet. Wir wissen wohl, welche Veranlassung dieß in der gerade auf diesem Punkt zu so großem Aergerniß gediehenen Ausartung, andererseits freilich zugleich in der Habgier der Mächtigen hatte. Die etwas gewaltthätige und unbedingte Aufhebung aller solcher Schranken und aller neben der Kirche bestehender religiöser Vereine gehöret nun aber mit zu den Ursachen, wegen deren später der nie erlöschende Trieb nach einem innigeren esoterischen Verbande als der der großen alle umfassenden Kirche, keine volle Befriedigung in der protestantischen Kirche fand und zuweilen auf Abnormitäten gerieth. Wo solche Versuche, ecclesiolas in ecclesia zu gründen, wie sie in Deutschland von Spener und Binzenorf ausgingen, mit weiser Schonung geduldet wurden, da haben sie großen Segen bis auf unsere Tage gebracht und sind in den Zeiten der Erstorbenheit und Dürre die Zuflucht des lebendigen Christenthums gewesen. In demselben Maße hat sich ihre Unterdrückung gerächt, und die alte Orthodoxie, indem sie das in Spener's Weise wirksam gemachte allgemeine Priestertum schändlich verkannte, hat nicht nur gegen das Princip der Reformation, sondern zum Unheil der protestantischen Kirche gehandelt.

Denn dieß ist überhaupt das größte Uebel, woran die altprotestantische Kirche litt, die harte Unterdrückung jeder freieren Regung des religiösen Geistes von Seiten derer, welche zu Wächtern der Rechtgläubigkeit bestellt waren. Die einseitige und schroffe

übersehen, daß Luther in der Rede zum Taufbüchlein, für die Schonung gegen das Alte, welche er um der Schwachen willen habe beobachten müssen, so zu sagen um Entschuldigung bittet und die Hoffnung ausdrückt, bald werde ein anderer kommen, der es besser machen könne.

Hervorhebung der reinen Lehre war der größte Fehler, in welchem der Protestantismus schon in der zweiten Generation seines Bestehens verfallen ist, und wir haben schon einmal erinnert, wie weit er sich von dem Vorbild der alten Kirche durch die falsche Ausdehnung entfernte, welche er der für unerlässlich zur Seligkeit erklärten Orthodoxie gab. Wenn wir jetzt diesem alten Uebel einige Aufmerksamkeit widmen, wird uns dieß am besten zur Betrachtung der entgegengesetzten neueren Uebel und Leiden der protestantischen Kirche führen.

Die Reformatoren gingen von dem richtigen, auf alter Tradition beruhenden und in der Kirche bis dahin nie ganz vergessenen Grundsatz aus, daß die heilige Schrift als Correctiv für das in der Kirche, in ihrem Glauben und in ihrer Sitte bestehende anzusehen sei, indem es ihr zum mindesten nicht widersprechen dürfe. Diese richtige Auffassung der Sache ward aber bereits von den Reformatoren mehr oder weniger zu dem Extrem gesteigert, daß sich unter uns seither zu manchem Nachtheil erhalten hat, daß überhaupt nichts in der Kirche zu dulden sei, was nicht direkt und unmittelbar aus der heiligen Schrift hergeleitet werden könnte. Zu welchen Extravaganzen dieß Princip bereits bei den ältesten Wiedertäufern und selbst bei Zwingli Anlaß gegeben hat, ist bekannt. Der heiligen Schrift ward eine Bestimmung zugeschrieben, von der man nie beweisen kann, daß sie in ihrer Entstehung und der Absicht ihrer Verfasser begründet sei, nämlich: daß für sich allein vollkommen genügende und ganz ausschließliche Document für alle kirchlichen Institutionen und das ebenso ausschließliche Princip aller Erkenntniß zu sein. Hiemit verband sich die Ansicht, daß alles in ihr enthaltene nun auch gleich nothwendig und wesentlich für die Kirche sei, wie dasjenige, was die alte Kirche in ihrer regula fidelis zusammengefaßt hatte. Die Stellung dieser alten Glaubensregel war vergessen, und ihr substituirte man die heilige Schrift und gewöhnte sich, diese ohne weiteres mit einem zum mindesten ganz unhistorischen Sprachgebrauch, als die unica

norma et regula fidei darzustellen. Im Grunde aber war das, was man im Zeitalter der Reformation als Canon des Glaubens ansah und als Prüffstein an alles Bestehende anlegte, doch nicht die ganze heilige Schrift, sondern das von den Reformatoren ausgesprochene und allen ihren Anhängern gemeinsame Verständniß der christlichen Heilslehre. Es ist am richtigsten, wenn man dieses — näher bezeichnet, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben — als den eigentlichen Wahrheitscanon der Reformation angibt. In diesem Canon war nach dem allgemeinen Bewußtsein jener Zeit das, was den Inhalt der alten apostolischen Glaubensregel bildet, sammt den Erläuterungen der ältesten Concilien über die Lehre von der Trinität und von der Person Christi implicite mit enthalten und vorausgesetzt. Erst moderne Willkühr hat gemeint, eine Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Glauben an das apostolische Symbolum substituiren zu dürfen, im Reformationszeitalter hat zum Glück niemand an so etwas gedacht *).

*) Wem es überhaupt nur in etwas mit der Annahme der offenbaren Wahrheit ernst ist, der muß die Sophistik von sich weisen, mit der man in neuerer Zeit die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zu einem Criterium der Rechtgläubigkeit in dem Sinne gemacht hat, daß ein Nihilismus, der Haupttheile des apostolischen Symbolums verläugnet, als orthodox-protestantisch und vollkommen berechtigt anerkannt wird, während man den Katholicismus ausschließt. Andere freilich meinen nun, auch jetzt wieder darauf fußen zu können, daß mit der Rechtfertigung durch den Glauben implicite alle objectiven Hauptlehren des Christenthums gegeben und zugestanden seien, weil sie, wie diese Basis keinen Sinn hat — ohne diese Basis keinen Sinn hat. Aber immer kommt man hiebei auf Künsteleien hinaus, mit denen nichts gethan ist, weil der Lehrsatz von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ nur als Correctiv gegen das Jüdische in der römischen Kirche, nicht als für sich allein und nach allen Seiten hin genügender positiver Canon der Wahrheit seine Bedeutung hat. Der gewöhnliche Mißbrauch des andern, des sogenannten formalen Princips des Protestantismus, der die heilige Schrift in demselben Augenblick, wo er sie als *unica norma et regula*

Nun wurde das gemeinsame Verständniß der christlichen Heilblehre in Confessionen ausgesprochen, und diese treten nun als symbolische Bücher unvermerkt an diejenige Stelle neben der Bibel, welche in der alten Kirche das einfache apostolische Symbolum eingenommen hatte. Bergegenwärtigen wir uns die alten historischen Verhältnisse der Kirche, so kann die Aufstellung von symbolischen Büchern, wie sie in der protestantischen Kirche geschah, keinen andern Sinn haben, als diesen, daß sie eine Erweiterung oder Erläuterung des ursprünglichen Symbolums, der apostolischen Paradosis sein sollten.

Wer aber gab namentlich den lutherischen Theologen das Recht, mit dieser Erweiterung so ins schrankenlose zu gehen, wie es in dem Concordienbuche geschehen ist, eine solche Mannigfaltigkeit von theologischen Lehrsätzen als bindend aufzustellen, und von ihrer Annahme nicht nur die Zulassung zu geistlichen Aemtern, sondern sogar die Angehörigkeit zur evangelischen Kirche abhängig zu machen? Durch die Zeitumstände wurden solche Declarationen des Glaubens, wie namentlich die einfachste und trefflichste unter ihnen, die Augsburgerische Confession, mehr oder weniger nothwendig gemacht, aber der bellagenswertheste aller Mißgriffe war es, ihnen eine bis ins Unendliche gehende theologische Vollständigkeit zu geben, wie sie zum Beispiel in dem unglücklichsten Produkte dieser Art, dem consensus fidei Helveticus erscheint, und dann für diese gelehrten Specialitäten unbedingte, ja, was das schlimmste ist, eidliche Anerkennung zu verlangen.

Dieses ungeheure Mißverhältniß hängt aber mit dem eigenthümlichen Schicksal der protestantischen Kirche zusammen, daß sie in ihrem geistigen Bestehen ganz auf die Universitäten als die

im Munde führt, zum coram nasus für die Einfälle seines Denkglaubens oder seiner Kritik herabwürdigt, ist ebenfalls zu hoch und unwahr, um für die Dauer sich zu halten, und wird im Verlaufe der Zukunft dem verdienten Verichte anheimfallen.

einzigem Bildungsbankalle ihrer Hirten und Lehrer angewiesen wurde. Nur auf der Basis eines regen und innigen Gemeindelebens und Gemeindebewußtseins soll und kann sich die Religion erhalten; aus der Gemeinde sollen ihre Diener hervorgehen und dem in der Gemeinde waltenden Geist sollen sie ihr religiöses Leben verdanken. Nur unter der Voraussetzung, daß dieses Leben in den zum Dienst der Kirche bestimmten jungen Männern schon da ist, eben als ein der Gemeinde entsprungenes, hat die wissenschaftliche Bildung, auf welche es in unserm Universitätsunterricht abgesehen ist, ihren Zweck und ihren Sinn. Aber dieses allein richtige Verhältniß verkehrte sich schon im sechzehnten Jahrhundert und diese Verkehrung ist der Hauptgrund dafür, daß im siebenzehnten Jahrhundert eine so ertödtende Herrschaft starrer Orthodoxie sich verbreiten und im achtzehnten eine so rasche und verhängnißvolle Umwälzung der ganzen theologischen Denkungsart eintreten konnte. Erst machten die Universitätslehrer die ganze Masse ihrer orthodoxen Lehrlinge, das ganze System, wie es unter ihren Händen sich ausgebildet hatte, zur erdrückenden Last für die Theologen, deren Bildung ihnen anvertraut war, und die lutherische Kirche insbesondere, die „Kirche der Theologen“, wie J. P. Lange sie treffend genannt hat, ward rein im Interesse und nach dem Maasstab der allerausgebildetsten scholastischen Universitätsgelehrsamkeit regiert.

Und diese Verkehrtheit konnte dadurch nicht gut gemacht werden, daß das scholastische System unserer orthodoxen Theologen allerdings von allen dogmatischen Systemen von solcher Ausdehnung dasjenige ist, welches mit der heiligen Schrift am reinsten übereinstimmt, eine Uebereinstimmung, die freilich ebensowenig eine absolute ist, als man sagen kann, daß das Jahrhundert der Gelehrsamkeit den ganzen Glaubensinhalt der heiligen Schrift erschöpft habe.

Die Universitäten oder die theologischen Facultäten sollten der Grund sein, auf welchen die geistige Wohlfarth der prote-

stantischen Kirche gebaut, die Macht, von der das Perenniren des Glaubens der Väter in der Gemeinde zwar nicht ausschließlich, aber doch der Hauptsache nach abhängig gemacht war. Als aber im achtzehnten Jahrhundert die Stürme des vom Christenthum abgewendeten Zeitgeistes an das Gebäude stießen, da zeigte sich, daß sein Grund nicht auf den Fels, sondern auf Sand gelegt war. Bald waren, nachdem sich in den gebildeten Schichten der Gesellschaft ausländischer Unglaube festgesetzt hatte, die Lehrer an den deutschen Hochschulen schwach geworden und auf die Forderungen des Zeitgeistes eingegangen. Waren aber die Universitätslehrer mit hungerissen, so zogen sie unaufhaltsam die ganze Masse der ihnen anvertrauten theologischen Jugend in dieselbe Richtung mit hinein *).

Eine selbstständige Hierarchie, in der sich die christliche Ueberlieferung als ein Corporationsgeist hätte halten können, besaß die protestantische Kirche fast nirgends, am wenigsten in Deutschland. Die Masse ihrer Lehrer war durch die schiefen und unglücklichen Verhältnisse zwischen Kirche und Staat, mehr oder weniger zu einem Beamtenheere des Staates geworden. Die Reste der Kirchenzucht, welche man in der Reformation sorgfältig zu bewahren und auszubilden suchte, giengen zu Grunde, und indem man eine der wichtigsten Lebensfunktionen der Kirche erlöschend ließ, behielt man nur die Polizeigewalt des Staates als Ersatz dafür, und der christliche Corporationsgeist expirirte auch in den Ge-

*) Niemand deute dieß als eine Aeußerung der Geringschätzung gegen die Universitäten und gegen die Wissenschaft. Es ist vielmehr meine festeste Ueberzeugung, daß die falsche Erkenntniß und Wissenschaft nur durch eine entsprechende Steigerung und Vertiefung der wahren Erkenntniß überwunden werden kann, und daß demgemäß die Heilung der Uebel, welche der deutschen protestantischen Kirche durch die Universitäten zugefügt sind, von diesen selbst ausgehen muß, und nicht ohne eine Entwicklung der Wissenschaft, wie sie nur auf den Universitäten stattfinden kann, zu erwarten ist.

meinden. Nur unter diesen über alle Maßen ungunstigen und unheilvollen Verhältnissen konnte dem Rationalismus in Deutschland ein so rascher und allgemeiner Sieg gelingen, daß nach zwei oder drei Generationen der Glaube der Väter in weiten Gebieten unserer Kirche geradezu etwas Verscholtenes und aus der Erinnerung völlig Entwichenes war. Und fast nur diejenigen Gebiete von Deutschland, wo Freiheit für religiöses Gemeindeleben, sei es nun in Conventikeln oder in presbyterianischer Verfassung, gestattet war, zeigen glückliche Ausnahmen von dieser traurigen Regel. Die protestantische Kirche hatte im Zeitalter der Orthodorie nicht nur ihre Kräfte in verzehrenden Kämpfen gespalten, sondern die besten Regungen des Geistes unter den Namen von Enthusiasmus, Fanatismus, Syncretismus, Pietismus unterdrückt und gebannt; nun war diese Orthodorie auch zu schwach, um den Kampf mit den Freigeistern für die Dauer zu bestehen und die Hemmung der Evolution rächte sich durch das tragische Geschick einer Revolution, welches die protestantische Kirche einem Ziele der Glaubenslosigkeit und religiösen Erstorbenheit zuführte, von welchem die Reformatoren keine Ahnung gehabt hatten.

Gegen Ende des siebenzehnten Jahrhunderts finden sich, so viel ich weiß, die ersten Hinweisungen auf diesen damals drohenden, jetzt an seinem Endpunkt angekommenen „Auflösungsprozeß“ des Protestantismus. Spener hat mit Bangigkeit auf den Socinianismus hingewiesen, der sich an den Höfen verbreitete, und als sein letztes Glaubenszeugniß eine Vertheidigung der Gottheit Christi hinterlassen zu müssen geglaubt. Ja, schon Bossuet hatte den Protestanten deducirt, daß bei ihnen aus dem Lutheranismus Calvinismus, aus diesem Arminianismus, aus diesem endlich Socinianismus in nothwendiger und unaufhaltamer Progression hervorgehe, und die neuere Erfahrung hat dann die letzten Glieder: Rationalismus, Naturalismus, Pantheismus und Atheismus hinzugefügt. Dieses von unseren neuesten Segnern bis zum Ermüden gepredigte Thema hat vielleicht am kräftigsten

Lamenais (zu einer Zeit als er selbst mit der katholischen Kirche noch nicht zerfallen war) in seinem *essai sur l'indifférence* behandelt. Drei Stufen des Abfalls glaubt er in consequenter Aufeinanderfolge in der Geschichte zu entdecken. Das Irrewerden an der Kirche Christi, dann das Irrewerden an Christo, und endlich an Gott, oder: Protestantismus, Deismus, Atheismus.

In diesem Gange der Dinge, meinen nun unsere katholischen Gegner, sei das göttliche Gericht über die Reformation offen zu Tage gekommen und das Verwerfungsurtheil über die That der Reformatoren unerschütterlich begründet. Die politische Revolution und die geistige Revolution des modernen Unglaubens stellen sich ihnen als die zwei Erinnyen dar, welche durch die Frevler der Reformation heraufbeschworen, ihr rächend auf dem Fuße nachgefolgt seien.

Aber wir müssen auch hier wieder ihnen zurufen: richtet ein rechtes Gericht! — indem wir sie zuerst an die Gebrechlichkeit ihrer Deductionen erinnern, bei denen ihnen nicht viel darauf ankommt, alles, was nach einander geschehen ist, auch in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Schuld und Strafe zu setzen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Abfall der neueren Zeit vom Christenthum seine tieferen Gründe hat, die nicht in der Reform, auch nicht allein auf dem Gebiete des Protestantismus gesucht werden dürfen, sondern theils in viel älterer Zeit, theils in viel allgemeineren Zuständen wurzeln. Wahrer Protestantismus und wahrer Katholicismus haben gegen die Macht des Unglaubens einen gemeinsamen geistigen Kampf zu kämpfen, nur daß sie mit verschiedenen Mitteln und Waffen ihn zu führen berufen sind. Es ist das Unglück, nicht die Schuld der Reformation, daß ihr die Grundbedingungen der Stabilität fehlen, welche den alten Kirchen gegeben sind, nämlich apostolische Stiftung und die Selbstständigkeit eines in sich selbst geschlossenen und geordneten kirchlichen Organismus. Sie ist gleich einer Stadt ohne Mauern und in dieser Lage schien sie dem ersten Angriff des Feindes völlig unterlegen zu sein, der

in ihrer Mitte offen triumphirte, während er in der katholischen Kirche mehr im Verborgenen seinen Einfluß übte. Als Theologie machten sich bei uns die Philosopheme des Unglaubens geltend auf Lehrstuhl und Kanzel, was sie dort wenigstens nicht so ungeschont konnten. Denn bei uns konnte sich das feindliche Princip zum Schein des eigenen Grundsatzes der Reformatoren bedienen, den es als eine Protestation gegen jede Autorität deutete. Eine solche aber war den Reformatoren nicht in den Sinn gekommen. Ein Aufgeben aller kirchlichen Autorität wäre nichts andres als die plötzliche Auflösung der geistigen Bande und die Umwandlung der religiösen Societät in den atomistischen Zustand eines cyclopischen Nomadenlebens gewesen. So lange aber noch nicht alle Individuen innerlich zur wahren Selbstständigkeit gereift sind, hat ein solcher Versuch keinen Sinn. So lange noch solche da sind, die erzogen, herangebildet werden sollen, kann die Autorität der Kirche eben so wenig schlechtthin aufgehoben werden, als die väterliche Autorität im Schooße der Familie. Dieß hatten die Reformatoren nicht erst von unseren heutigen Polemikern zu lernen, sie wußten es sehr wohl. Aber nichts destoweniger unterscheidet sich die Autorität, welche bei uns die Kirche in Anspruch nimmt, wesentlich von jener, welche sich die katholische Kirche zuschreibt. Jeder Unterricht, ja jede geistige Mittheilung setzt ein Vertrauen voraus bei dem Lernenden oder Empfangenden. Dieses vorläufige Vertrauen nimmt auch die protestantische Kirche bei denen, die in ihrem Schooße geboren sind, in Anspruch. Nun aber geht ihr Bestreben dahin, alle, welche ihr solches Vertrauen schenken, so viel nur möglich dahin zu führen, daß sie innerlich selbstständig werden, und nicht mehr um der Belehrung der Kirche willen glauben, sondern gestützt auf eigne, zur Unmittelbarkeit gereifte Kenntniß und Erfahrung. Die richtige Stellung der Kirche ist, wie es schon Augustinus ausgesprochen hat, vergleichbar jener des samaritanischen Weibes, zu welchem die Samariter sagen: „wir glauben hinfort nicht mehr um deiner Rede willen, sondern

„wir haben selbst erkannt, daß dieser ist Christus, der Welt Heiland“^{*)}).

Eine solche bescheidene und verzichtende Stellung kann sich die protestantische Kirche zuschreiben, indem sie auf die Wahrheit ihrer Lehre und auf die Kraft dieser Wahrheit ein so unbedingtes Vertrauen setzt, daß sie sich fest überzeugt hält, diese Wahrheit werde sich in den empfänglichen Gemüthern auf solche Weise befestigen und beglaubigen, daß sie der äußeren Stützen immer weniger bedarf.

Ganz anders ist es in der katholischen Kirche, wenigstens wenn das der richtige Ausdruck ihrer Meinung ist, was uns einer ihrer neuesten Vertheidiger versichert: „Wenn Jemand auch „alle Lehren der Kirche für wahr hielte, wenn er zu diesen Lehren sich bekannte und wenn er endlich auch die von der Kirche „gegebenen Vorschriften befolgte, thäte aber alles dieß nicht aus „unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche, sondern weil er etwa „auf andere Weise, durch Nachdenken und Forschung sich überzeugt zu haben meint, diese Lehren und Vorschriften seien wahr „und weise: der wäre nicht katholisch“^{**)}). Ist dem so, so sagen wir nicht zu viel, wenn wir behaupten, die protestantische Kirche, wo sie ihrem Prinzip treu ist, wendet ihre Autorität an, um zur Mündigkeit, die katholische gebraucht die ihrige um zur Unmündigkeit zu erziehen. —

Ein Pseudoprottestantismus, der gegen das Christenthum selbst protestirt, drohte auf unserer Seite zu triumphiren und es war eine Zeit, wo selbst die besten Christen unter uns glauben konnten, die letzte Stunde der protestantischen Kirche habe geschlagen und die Zeit ihrer völligen Auflösung sei gekommen.

*) Vgl. J. A. Bengel, *Gnomon novi testam.* zu Joh. 4, 42. Durch die Anwendung, welche Augustin von der Samaritaner auf die Kirche macht, findet jenes andere oft angeführte Wort des Kirchenvaters seine Ergänzung: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.* Augustin. *contra epist. fundamenti* c. 5.

**) Ludolf Bedeborff, an gottesfürchtige protestantische Christen; erstes Wort 1840. S. 9. 10.

Aber noch walteten Gedanken einer höheren Gnade über ihr. Die Zeit eines neuen, eines aus dem Tode wunderbar hervorbrechenden Lebens ist gekommen, und selbst die Wissenschaft hat theilweise den Weg der Wahrheit wieder betreten. Dieses neue Leben aber ist darum von so unschätzbarem Werth, weil es nicht auf menschlichem Ursprung und äußerlicher Tradition, sondern in der That auf höherer Geisteswirkung beruht. Die neuen Leistungen wissenschaftlicher Apologetik — und alle Wissenschaften müssen sich in der jetzigen gefährvollen Lage in Apologetik verwandeln — haben darin ihre hohe Bedeutung, daß sie eben nicht auf äußerliche Grundlagen, sondern rein auf der inneren Macht und Wirkung des Geistes sich stützen.

Die protestantische Kirche leidet in diesen Kämpfen, die immer noch mit verhängnißvollen Ereignissen drohen, zum Besten der gesammten Christenheit, zum Besten der ganzen Menschheit. Denn auf unserem Gebiete muß die Entzweiung der Geister bis zu ihrem Neuesten durchlebt werden, auf unserem Standpunkte allein ist die wahre, weil ungezwungene, und von allen äußern Rücksichten freie Vertheidigung des Christenthums möglich; und dieß allein würde schon genügen, um dem Protestantismus selbst in seiner gegenwärtigen chaotischen Form sein Recht auf Existenz zu sichern.

Aber mit den einzelnen herrlichen Resultaten, welche aus unsern Kämpfen hervorgehen können, ist freilich das Unheil religiöser Verkümmernng nicht aufgehoben, welcher ganze Generationen durch die Herrschaft des Unglaubens in unserer Kirche verfallen sind. Denn ob je die Gesamtheit oder nur die Mehrheit ihrer Mitglieder wieder von religiösem Geiste durchdrungen werden wird, dieß ist sehr die Frage. Ich wenigstens halte das Gegentheil für gewiß. Und hiebei kann uns das keinen Trost gewähren, daß wir sehen, wie nur in anderer Weise eine gleich tiefe Unwissenheit in religiösen Dingen und vielleicht ein noch tieferer Sittenverfall katholische Völker beherrscht, in Ländern wie Spa-

nien und Südamerika, wo die alte Kirche keinen Protestantismus als Rivalen zur Seite hat Nur um so tiefer muß unser Schmerz sein, daß wir weder dort, noch hier die Gestalt der wahren Kirche erkennen. Ob die Reformatoren, wenn sie den gegenwärtigen Stand der Kirche sähen, die nach ihnen sich nennt, ihr eigenes Werk bereuen und verwünschen würden, wie man oft gesagt hat, das weiß ich nicht; aber gewiß ist, daß ein erleuchtetes Auge und ein starker Glaube dazu gehört, um das, was noch Gutes vorhanden ist, bei dem Blick auf den Verfall des Ganzen nicht zu übersehen und darin den Samen einer besseren Zukunft zu erkennen. Zu den Bedingungen einer solchen gehört nun aber eben dieß, daß wir das richtige Verhalten gegen die katholische Kirche und gegen alles Einzelne in derselben beobachten lernen. Denn das sollte uns allen, Katholiken und Protestanten, nach so harten Erfahrungen unvertilglich in Herz und Gewissen eingedrückt sein, daß es nach langen Jahrhunderten theils des egoistischen Habers, theils des indifferentistischen Friedens, Zeit ist, durch wahre Auseinandersetzung des Differenten und des Gemeinsamen den wahren Frieden einzuleiten.

Es ist nicht an dem, wie man gewöhnlich sagt, daß eine solche Verständigung in dem Stand der Dinge, wie er seit dem Concilium Tridentinum herbeigeführt worden ist und durch dasselbe größere Schwierigkeiten fände, als es in der früheren Periode der Fall war. Es lohnt sich der Mühe, mit irenischem Bestreben auf die einzelnen Lehrbestimmungen dieser Kirchenversammlung einzugehen und sie im Verhältniß zur protestantischen Lehre wie zur katholischen Praxis zu betrachten *). Allgemeine Betrachtungen, wie wir sie in diesen Vorlesungen bis hieher angestellt haben, können uns nun nicht weiter führen, als wir bereits ge-

*) Dies ist wenigstens das erste, was die Theologie der Gegenwart in dieser Sache zu thun hat. Erst wenn diese Arbeit gethan und gefunden ist, daß einzelne Bestimmungen des Concils, namentlich mehrere seiner Aatheme der Vereinigung in der urchrist-

kommen sind. Es ist Zeit zur Vergleichung der einzelnen Differenzpunkte überzugehen, welche den Gegenstand des zweiten Theiles unserer Vorträge bilden wird.

lichen Wahrheit ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg legen, ist es Zeit, an die Beantwortung der andern verwickelten Frage zu gehen, wiefern nach menschlichem Ermessen Aussicht darauf vorhanden ist, daß die katholische Kirche von der Autorität dieser Bestimmungen sich emancipiren könnte. Was auf dem Wege kirchenrechtlicher Discussion hierüber ausgemacht werden kann, das hat Leibniz in seinen Verhandlungen mit Bossuet bereits vollständig erschöpft. Aber es hat sich zugleich die Unausführbarkeit seiner Vorschläge gezeigt, welche jetzt, bei so ganz verändertem Zustand der protestantischen Kirche noch um Vieles gestiegen ist. Der Vorschlag von Leibniz lautete bekanntlich dahin: wie das Decret von Constanz durch das Concil von Basel zu Gunsten der böhmischen Nation in seiner Gültigkeit bis auf weiteres suspendirt wurde, so könnten auch die gegen die Protestanten gerichteten Anatheme von Trident zum Behuf irenischer Unterhandlungen vorläufig suspendirt werden, wobei zunächst von Seiten der Katholiken nichts weiter erklärt würde, als daß es dahingestellt sein sollte, ob jenes Concil (auf welchem die italienischen Prälaten gegen alle anderen Nationen die Mehrheit bildeten) ein wahrhaft documentisches war oder nicht. In eine solche Stellung einzutreten schien dem scharfsinnigen Philosophen die gallicanische Kirche seiner Zeit ganz besonders befähigt und berufen. In Frankreich waren, wie Leibniz nachweist, die Beschlüsse von Trident, gegen welche die Gesandten des Königs von Frankreich vielmehr Protest eingelegt hatten, niemals von Seiten der Staatsgewalt anerkannt und publizirt worden. (Freilich unterzeichnete, was Bossuet entgegnete, der gesammte französische Clerus die professio fidei Tridentina — was von seiner Seite wenigstens eine Anerkennung des Conciliums involvirt.) Die von Leibniz angeführten Thatsachen sind richtig, aber leider hat es mit den Schwierigkeiten, welche Bossuet dem kunstreichen Plane entgegenstellt, ebenso seine Richtigkeit. (Die ganzen Verhandlungen stehen in Leibnitii opera ed. Dutens vol. I. 1765. 4. pag. 516 sqq.) Nur eine Hoffnung bleibt bei so bewandten Umständen, daß der Kirche eine Erkenntniß und eine Kraft zu Theil werden wird, welche jedem aufrichtigen Katholiken einleuchten wird, als ein in Vergleichung mit allen bisherigen traditionellen Sagen weit höheres Gut. Wer in Wahrheit an einen heiligen Geist glaubt, sollte dies nicht für unmöglich erklären.

Achtzehnte Vorlesung.

Meine Herren! In keiner von den jetzt bestehenden Kirchen haben wir, sofern wir jede als Ganzes betrachteten, die Idee der Kirche wieder gefunden, welche sich uns aus dem neuen Testament und aus den ersten Anfängen der Kirchengeschichte ergeben hatte. Mit diesem unbefriedigenden Resultate, welches sich uns gleich nach den ersten Schritten, die wir auf der Bahn der Untersuchung gethan hatten, in Aussicht stellte, mußten wir unsern allgemeinen, vorzugsweise historischen Theil schließen. Ein Licht in dem Dunkel des gegenwärtigen Zwiespalts, eine Lösung für die in der Geschichte der Kirche Christi liegenden Räthsel ist aber eben so wenig auf dem Wege dialektischer oder dogmatischer Erörterung zu hoffen; nur die Zukunft kann uns ein solches bringen, wenn sie factisch einen neuen und besseren Zustand der Kirche herbeiführt. Auf diese Zukunft sahen wir uns an mehr als einem Punkte hingewiesen, aber nur andeutungsweise wagte ich von ihr zu sprechen, denn so fest und gewiß wir auf ihr Eintreten bauen dürfen, so große Zurückhaltung ist uns geboten, wenn wir uns darüber erklären sollen, wie wir uns im Einzelnen dieß Eintreten denken, und wodurch wir es als bedingt betrachten zu müssen glauben. Diese neue Zeit, mit dem Besseren was sie bringen wird, mit der Wiederkehr der Güter des Anfangs, muß aber und kann nur aus der Gegenwart und aus dem jetzigen Zwiespalt hervorgehen, in dessen Mitte wir leben. Darum eben kann die christliche Theologie nur in dem Maße hoffen, tiefere und vollständigere Einsicht

über die bevorstehenden Schicksale und Aufgaben der Christenheit zu gewinnen, als sie dazu gelangt, den jetzigen Zwiespalt in allen seinen einzelnen Momenten und in seiner ganzen Bedeutung zu erkennen. Dieß eben ist es, wozu wir in dem zweiten Theile unserer Vorlesungen einen Beitrag zu geben wünschen. Nachdem wir die großen historischen Bedingungen betrachtet haben, aus denen der Gegensatz der Kirchen der Hauptsache nach hervorgegangen, liegt es uns nun ob, denselben auch in seinen einzelnen Verzweigungen zu prüfen.

Der Gang nun, welcher uns hiebei durch die Sache selbst vorgeschrieben ist, scheint mir folgender zu sein. Der Punkt, an welchem die Reformation begann und in welchem sie den letzten und entscheidenden Grund ihres Auftretens und ihres Fortbestehens zu haben behauptet, ist nicht irgend etwas Aeußerliches oder Formelles, sondern das Dogma und zwar derjenige Theil desselben, welcher die Heilslehre befaßt, und dieser selbst wieder nur von der Seite betrachtet, welche ganz der Innerlichkeit anheimfällt: Die Lehre von dem Wege des Heils, den der Einzelne zu gehen, von den subjectiven Bedingungen der Seligkeit: von Sünde und Gnade, Buße und Rechtfertigung, Glauben und Werken. Erst von hier aus verbreitet sich der Streit auch über andere Dogmen, und greift in seinen Consequenzen in das Gebiet des Cultus ein, denn dieser, obwohl das eigentliche Centrum des kirchlichen Lebens, ist selbst doch nur durch das Dogma bestimmt und nicht das Dogma bestimmend. Erst wird also die Differenz in dem Dogma vom Wege des Heils nach ihrer ganzen Ausdehnung zu betrachten sein, dann wird zu zeigen sein, wie sie sich im Cultus, seinen Sacramenten und Cerimonien ausprägt und gleichsam verkörpert, und hier im innersten Heiligthum die trennende Scheidewand der Kirchen zieht. Dann erst können noch Betrachtungen über die mehr peripherischen Verschiedenheiten gemacht werden, die uns zuletzt zu der Berücksichtigung des ganzen Zustandes der beiden Kirchen zurückführen sollen.

Da es uns aber nicht nur um Kenntniß des Zwiespalts, sondern auch um Einsicht in die Möglichkeit einer Verständigung zu thun ist, diese aber von etwas festem und gemeinsam anerkannten ausgehen muß, so wird uns vor allem anderen die Frage nach den Quellen beschäftigen müssen, aus denen beide Confessionen ihre Erkenntniß zu schöpfen erklären. Wenn wir hierbei zugleich einen Blick auf das den Katholiken und Protestanten gemeinsam gebliebenen Glaubensgebiet richten, so werden wir uns doch über den tiefliegenden Unterschied nicht täuschen dürfen, der auch da, wo volle Uebereinstimmung im Bekenntniß zu sein scheint, allenthalben sich durchzieht. So werden wir denn in unserem speciellen Theil folgenden Weg einhalten müssen. Wir haben zuerst von den Erkenntnißquellen und Autoritäten zu handeln, die beiderseits aufgestellt werden; sodann den Gegensatz der Confessionen in der Heilslehre, und diesen zwar nach seinen zwei Seiten zu präsen: sofern er die Lehre von der Sünde und die von der Rechtfertigung betrifft. Hiernach erst werden wir auf das Unterscheidende im Cultus, zuvörderst in seinen Sacramenten, dann in seinen übrigen Handlungen eingehen, und endlich mit allgemeinen Bemerkungen über den Zustand beider Kirchen und ihr gegenseitiges Gesamtverhältniß schließen.

Ehe wir aber diesen Weg betreten und uns über die Erkenntnißquellen der christlichen Lehre zu erklären suchen, verlangt eine Frage unsere Berücksichtigung, welche ihr nirgends anders als gleich an dieser Stelle zu Theil werden kann. In welcher Gestalt nämlich haben wir die katholischen und protestantischen Lehrsätze aufzufassen, woher haben wir überhaupt das Bild der beiden Kirchen zu entnehmen, die wir nach ihren einzelnen Zügen miteinander vergleichen wollen? In Hinsicht auf den Katholicismus hat diese Vorfrage weit geringere Schwierigkeiten als in Hinsicht auf den vielgestaltigen und uneinigen Protestantismus. Doch ist ihre Beantwortung auch hinsichtlich des ersteren nicht so leicht, als

man denken sollte. Denn wohl sind allbekannt die Beschlüsse des Conciliums von Trident als die auch alles frühere zusammenfassende dogmatische Legislation der katholischen Kirche, die *professio fidei Tridentina* als ihr gedrängter und bestimmter Auszug und der *Catechismus Romanus* als die mehr populär gehaltene Ausführung des Dogma. Auch ist es leicht die Dogmatiker zu nennen, welche nach dem Herkommen als die besten Erklärer des katholischen Lehrbegriffs und als seine geschicktesten Verteidiger anerkannt sind, von Bellarmin und Canisius bis auf Bossuet, und von diesem bis auf Röhlcr, Görres und Dollinger. Sie wissen, daß ich jenen ganzen Abschnitt der sogenannten Symbolik, welcher von der Entstehung und Geltung der Symbole handelt, hier als bekannt voraussetze. Aber die Frage ist nun, wiefern wir ein Recht haben, den Katholicismus nicht nur nach seiner kirchenrechtlich gültigen Theorie, sondern auch nach seiner Praxis zu beurtheilen, und diese als den Ausdruck seiner dogmatischen Herzensmeinung in Betracht zu ziehen. Wenn wir mit unsern katholischen Gegnern einen Rechtsstreit hätten, wenn wir eine rein polemische Stellung gegen sie einnehmen, dann verdiente die Forderung, den Katholicismus nur nach seinen officiellen Documenten und feierlichen Declarationen zu beurtheilen, genaue Berücksichtigung, wie denn auch die Protestanten, wenn sie sich auf den juristischen Standpunkt stellen, zu Zeiten verlangen, man solle ihre Kirche nicht nach ihrem dermaligen Verhalten, sondern nach ihren symbolischen Büchern beurtheilen.

Aber gerade für den höheren Zweck der Verständigung, den wir im Auge haben, genügt eine solche juristische Fassung nicht, bei der man am Ende, wenn man sie zum Ziele geführt zu haben meint und sich nun dem Leben und der Wirklichkeit zuwendet, inne werden muß, daß diese dem gewonnenen theoretischen Ergebnis widerspricht und alle aufgewendete Mühe zu einer verlorren macht. Denn unsere Sehnsucht und Hoffnung muß darauf gerichtet sein, daß es mit der Kirche selbst, mit der Einführung ihrer

Lehren ins Leben, mit ihrer Wirksamkeit auf das Volk und mit dem religiösen Zustand ihrer Gemeinden besser werde, und wer auch nur im kleinsten Theile hiefür mitwirken will, darf nicht die Augen gegen die Wirklichkeit verschließen, um sich nur mit den Pergamenten der Vergangenheit zu beschäftigen. Und ist es ja nicht um neue Gehässigkeiten gegen die katholische Kirche, sondern um das Verständniß ihres Wesens zu thun, und sie selbst gibt ja am wenigsten zu, daß dieses in der Unsichtbarkeit und Abstraction zu suchen sei, sie selbst will ja keinen Widerspruch zwischen ihrem Bekenntniß und ihrer factischen Existenz zugestehen und macht sich eben durch ihr Rühmen der Einheit und Festigkeit für alles, was in ihr sich ausdrückt und kund thut, ohne officiellen Widerspruch zu finden, in solidum verantwortlich.

Was aber dem Einen recht ist, ist dem Andern billig, und es kann uns nicht einfallen mit ungleichem Maasse zu messen und etwa den Katholiken das gerechte Vergerniß zu verübeln, daß sie am factischen Zustand unserer Kirche nehmen. Bei der Auflösung der Verhältnisse, in welcher wir leben, ist es schlechterdings unmöglich, den Katholiken die Forderung zu stellen, sie sollten sich rein an unsre symbolischen Bücher halten, und allen Widerspruch der wirklichen Zustände gegen dieselben als nichtseind betrachten. Wie diese Forderung zuweilen gestellt wird, ist sie wahrhaftig nicht besser, als wenn man von einem Leser verlangte, ein Buch nur nach dem Titel, nicht nach dem Inhalt zu beurtheilen. Denn es gibt protestantische Länder, in denen sich die zum Schein, nach kirchenrechtlichem Herkommen, noch gültigen alten Bekenntnißschriften zu dem Leben und Treiben in der Kirche wirklich nicht anders verhalten, als ein schönes und vielversprechendes Titelblatt, welches vor ein Buch von ganz anderem und nichts sagendem Inhalt gebunden wäre. Auf anderen Gebieten aber, wenn in ihnen die Angriffe auf das apostolische Glaubensbekenntniß höheren Orts ausdrücklich zu der Sphäre freistehender Discussion gerechnet werden, kann von einer Gültigkeit der Symbole doch wohl keine Rede

mehr sein. Ueberhaupt ist auf die Frage, was in einer Kirche göltig sei und was nicht, keine Antwort genügend, als die längst von Schleiermacher gegebene: was amtlich behauptet oder, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen, in der Kirche vernommen wird *).

Uebernehmen wir aber, wenn wir auf diesen Standpunkt uns stellen, und eine gleiche Behandlung der beiden Parteien verlangen, alles bei uns bestehende zu vertreten und die Verantwortung dafür auf uns zu nehmen? Nimmermehr. Dieß ist eben der große Vorzug, der für uns mit der eingetretenen Zertrümmerung unseres Kirchenwesens verbunden ist, daß jeder für seinen Mann steht, und sich mit offenem Protest von allem unchristlichen und unapostolischen Wesen lossagen kann, welches auf protestantischem Boden sein Lager aufgeschlagen hat. Ich meines Theils glaube dieß in den vorigen Vorlesungen zur Genüge gethan und mir eben dadurch das Recht erworben zu haben, nun eben nur denjenigen Protestantismus zu vertreten, den ich für den allein wahren halte. Diesen wahren Protestantismus finde ich da, wo man ausgehend von der lebendigen Aneignung der Lehre des Heils nach der höchsten Selbstständigkeit in Erkenntniß der christlichen Wahrheit strebt, wo man seine Ueberzeugungen nicht einem traditionellen Systeme unterwirft, aber sie auch nicht aus dem eigenen Innern, sondern aus den heiligen Schriften zu schöpfen sucht, wo man mit der unbedingten Hingabe an diese vollen Ernst macht und die Schwächen in der Lehre unserer Reformatoren und alten Dogmatiker nicht den Gegnern des Christenthums oder den Gegnern der Reformation aufzudecken überläßt, sondern selbst an ihrer Enthüllung und Ueberwindung arbeitet. Nur in einem solchen Protestantismus kann ich die Gewähr einer bessern Zukunft unserer Kirche finden, auf welche die slavische und unbedingte Unterwerfung unter das traditionelle System des sechzehnten oder siebzehnten Jahrhunderts ebensowenig hinführen kann, als die

*) Schleiermacher Darstellung des theologischen Studiums S. 196. (Werke, zur Theologie I. Bd. S. 77.)

rationalistische Abweichung von dem durch die Apostel gelegten Grunde und die willkürliche Verflüchtigung des positiven Gehalts der alten Glaubensregel. Aber dieser wahre Protestantismus, welchen in mir anzukultiviren ich als die Aufgabe meines Lebens ansehe, muß weit entfernt davon sein, sich gegen Alles das, was ihm in unserer Kirche nicht entspricht, kalt zu verschließen, und sich von allem, worin er Verirrung sehen muß, gleichgültig abzuwenden. Vertheidigen zwar kann und darf er nimmermehr, was vom Uebel ist, aber eben so wenig darf er das pseudoprotestantische Wesen so von sich gesondert betrachten, als wenn es ihn gar nichts anginge. Vielmehr müssen wir uns durch die vorhandenen Uebelstände nur an eine große gemeinsame Schuld erinnert fühlen, an der wir mit zu tragen haben. Diese Schuld zu verläugnen haben wir kein Recht, weder vor Gott noch vor den Menschen, aber ihre Erkenntniß muß uns nun nicht zur Bemäntelung des Unheils, sondern zur Aufdeckung seiner Wurzeln antreiben. Wir sind darauf angewiesen, selbst nachzusehen; inwiefern der Anlaß zu den jezigen Verderbnissen schon in der Lehre der Reformatoren selbst liegen könnte, um ihrem Ursprung auf die Spur zu kommen und eine wahre Heilung derselben einzuleiten. Wir müssen also unsern Blick auch auf unserer Seite auf das Ganze und auf das Factische, nicht nur auf einige alte offizielle und fast ganz unwirksam gewordene Satzungen richten; nicht um alles Bestehende zu vertheidigen oder zu entschuldigen, sondern um das Wahre und Falsche daran zu scheiden; nicht aber um das, was wir nicht vertreten können und wollen, mit schänderlicher Verachtung abzuweisen, sondern um daran zu lernen, wieviel wir und unsere Väter verschuldet haben, daß es dahin kommen konnte, und um durch diese Anerkenntniß den Weg zur Rückkehr und zur Genesung zu finden.

Man hat es dem Verfasser der katholischen Symbolik sehr übel genommen, daß er zur Erläuterung des protestantischen Lehrbegriffs nicht nur die symbolischen Bücher, sondern neben

ihnen auch die Privatschriften der Reformatoren benützt hat. An sich aber ist eine solche Erweiterung der Quellen, wenn eine zusammenhängende Darstellung gegeben werden soll, nicht nur zulässig, sondern geradezu nothwendig, da ohne sie nicht einmal ein allseitiges historisches Verständniß der symbolischen Bücher erreicht zu werden vermag. Aber eine solche Benützung müßte dann eine umfassende, oder wenigstens eine nicht einseitige und willkürliche sein. Sie müßte das Einzelne auslegen im Geiste des Ganzen, sie müßte nicht das Paradoxe, Auffallende und Anstößige zusammensuchen und den Reichthum an wahren, schdüem und erbanendem Inhalt ignoriren. Insofern sich Wöhler dieser Unbilligkeit schuldig gemacht hat, trifft ihn gerechter Tadel, aber dieser Tadel darf nicht dahin ausgesprochen werden, daß überhaupt beiderseits nur gesetzlich gültige Quellen zu Grunde zu legen seien, weil dadurch eine adäquate Einsicht, eine lebendige Discussion und eine wahre Weiterführung des Streitiges zur Unmöglichkeit wird.

So bin ich denn nicht gesonnen, wo das protestantische Dogma dem katholischen zur Seite zu stellen ist, mich bei der Auseinandersetzung des ersteren auf ein trockenes Referat aus den symbolischen Büchern zu beschränken, oder mich nur an das lutherische mit Umgehung des reformirten, oder umgekehrt zu halten. Sondern was die Reformatoren selbst und ihre als orthodox anerkannten Nachfolger und Ausleger an eigentlichem Gedankengehalt producirt haben, muß berücksichtigt werden, und ebenso ist es uns nicht gestattet, die ganze neuere Umänderung der Dogmatik seit achtzig Jahren zu ignoriren. Denn so gewiß der Rationalismus in manchem, was an der alten Orthodoxie schieß und ungenügend war, einen Anlaß seiner Entstehung hatte, so gewiß sind wir verpflichtet ihn zu beachten und etwas aus ihm zu lernen, in noch höherem Maße aber sind wir eine solche Beachtung und Verarbeitung den neueren positiven Erscheinungen in der theologischen und philosophischen Wissenschaft, für deren Hervortreten der Rationalismus Bahn gebrochen hat,

namentlich manchem, was auf dem Gebiete der Dogmatik von Schleiermacher ausgegangen ist, schuldig. Insbesondere aber kann und muß die exegetische Revision unseres Lehrbegriffs mit Benützung aller der Fortschritte vollzogen werden, welche die von aller äußern Autorität emancipirte Schriftforschung auf dem Wege und mit den Mitteln rein grammatisch historischer Methode in unseren Zeiten gemacht hat.

Wenn wir jetzt vor jedem Versuch weiterer Verständigung auf die Verschiedenheit unser Augenmerk richten, welche zwischen beiden Theilen hinsichtlich der Erkenntnisquellen obwaltet, aus welchen sie ihre Lehre zu schöpfen erklären, in welchen sie zugleich die Autorität erkennen, der sie sich unterwerfen, und den Maassstab, nach welchem ihr Dogma zu prüfen sei, so ist hier vor allem die folgenreiche Differenz zu besprechen, welche darin besteht, daß die katholische Kirche auf Schrift und Tradition sich stützt, während die protestantische nur der Schrift die gleiche Ehrfurcht zu erweisen erklärt wie die katholische Kirche, gegen die Autorität der Tradition aber protestirt. Gering sind hier die Schwierigkeiten, welche darin liegen, daß die Schrift selbst oder der Canon bei den Katholiken, hinsichtlich des alten Testaments eine größere Ausdehnung hat, als bei den Protestanten, wenn wir sie mit denjenigen Schwierigkeiten vergleichen, die sich uns aufdrängen, wenn wir einerseits näher bestimmen wollen, was die Katholiken unter der Tradition verstehen und andererseits prüfen, ob die Protestanten wirklich im Stande und berechtigt sind, sich rein auf die Schrift mit Umgehung aller traditionellen Autorität zu stützen. Immerhin scheint es hiebei als wenn wenigstens die Schrift noch als sicherer gemeinsamer Boden bliebe, und für die Disceptation der einzelnen differenten Lehren einen sicheren Ausgangspunkt darböte. Aber diese Hoffnung wird sogleich wieder durch den Einwand zerstört, daß der Katholik die Schrift eben nur in dem Sinne verstanden und angewendet.

wissen will, welchen die Kirche in ihrer sanctionirten Uebersetzung festhält und als einstimmige Deutung der Väter für unabänderlich erklärt, während wir der Deutlichkeit der heiligen Schrift und ihrer Fähigkeit das Dunkle durch das Klare in ihr zu erhellen, vertrauend uns auf die individuelle Gabe der Auslegung angewiesen glauben.

Die Bedeutung und Autorität der Tradition neben der Schrift wird das erste, die Regel nach welcher die Schrift auszulegen, wird das zweite sein, was wir zu betrachten haben. —

Nicht leicht gibt es in der Dogmatik einen Begriff von solcher Protensnatur, wie der Begriff der Tradition. Alles kommt darauf an, ihn, der sich in stets wechselnder Gestalt unseren Händen entziehen will, gleichsam zum Stehen zu zwingen, um ihn von seinen verschiedenen Seiten her sicher betrachten zu können. Dieß aber ist nicht möglich, wenn wir ihn sogleich in seiner letzten Ausbildung und Erweiterung, welche ihm die katholische Dogmatik seit dem Tridentinum gegeben hat, vor uns nehmen und mit den Distinctionen, welche die Dogmatik anbringt, als *traditio historica, constitutiva, interpretativa* ihn bewältigen zu können meinen. Auch hier führt nur die genetische Methode zum Ziel. Fragen wir, in welchem Sinne die altkatholische Kirche neben der heiligen Schrift eine Tradition anerkannt hat, so ist die Antwort hierauf nach dem, was wir in einer früheren Vorlesung über jene Zeit der Kirche gesagt haben, nicht schwer. Sehen wir nämlich ab von jener historischen Tradition, die gar nicht dazu bestimmt war, als Autorität der heiligen Schrift zur Seite zu treten, durch welche man von den Schicksalen einzelner Apostel — sofern sie nicht in der Apostelgeschichte aufgezeichnet sind, — von den Namen und der Reihenfolge der ältesten Bischöfe an den *sedes apostolicae*, auch von einzelnen Sentenzen heiliger Männer Kunde hatte, wie sie insbesondere Papias von Hierapolis gesammelt hat, so finden wir nur eine zweifache Tra-

dition, die zu den Grundlagen der Kirche und des kirchlichen Glaubens gerechnet wird: die rituelle und die dogmatische. Zur rituellen gehören jene einfachen Institutionen in Kultus, Kirchenzucht und Verfassung, welche schon vor der Sammlung der heiligen Schriften oder ohne bestimmenden Einfluß derselben festgestellt worden waren, und für unveränderlich galten. Zu die Reihe dieser Traditionen gehören die Gebräuche bei Verwaltung der Sacramente, das Befehlen und die Unterscheidung der drei Kirchenämter der Bischöfe, Ältesten und Diaconen, das herkömmliche Verfahren gegen diejenigen, welche sich in ihrem Wandel des christlichen Namens unwürdig erwiesen, die Feier der ältesten Feste, endlich auch der Canon der vorzulesenden heiligen Schriften in seiner Urgestalt.

Die unverletzliche dogmatische Tradition reducirt sich auf den Inhalt des apostolischen Symbolums mit wenigen Erweiterungen, die wir theils in der Angabe des *κῆρυγμα ἐκκλησιαστικόν* bei Origenes, theils im Symbolum Nicänum finden.

Man kann nicht läugnen, daß diese beiden Arten der Tradition neben der heiligen Schrift und unabhängig von derselben ihren Bestand und ihre Geltung hatten, jedoch so, daß man bei der rituellen Tradition sich bewußt war, wie sie mit den heiligen Schriften wenigstens nicht im Widerspruch stehe, noch stehen dürfe, daß man ferner zur dogmatischen Tradition oder zur *regula veritatis* nur einfache Sätze rechnete, welche offenbar oder, wie der *ὄρος* der Väter von Nicäa, doch implicite auch in der heiligen Schrift enthalten sind.

Nun bemerken wir aber schon sehr frühzeitig das Bestreben, der rituellen Tradition in größerer Ausdehnung, als es die geschichtliche Wahrheit erlaubt, apostolische Einsetzung und unverletzliche Gültigkeit zuzuschreiben. Aber in den gewaltigen Differenzen, welche hier in den Streitigkeiten über Kirchenzucht, Ketzerkaufe u. s. w. ausbrachen, verrieth sich auch sogleich, daß man bereits zu weit gegangen sei, und sich auf ein Gebiet gewagt habe, über welches die Apostel keine Gesetze hinterlassen hatten.

Was aber fehlte, dieß strebte man zu ergänzen. In der syrischen und in der griechischen Kirche versuchten unbekante Verfasser, was von Verfassungs- und Cultusformen bestand, unter dem Namen der Apostel aufzuschreiben und dadurch als uranfänglichen und unverleglichen Kirchengebrauch hinzustellen. So sind die *Constitutiones Apostolorum* entstanden, ein Werk, von dem man auch in der griechischen Kirche lange Zeit noch wohl wußte, daß es ein *vóřov* ist, das aber doch als merkwürdiges Vorspiel späterer falscher Betonung und unhistorischer Geltendmachung der Tradition anzusehen ist. Je sparsamer die geschichtlichen Nachrichten aus dem Alterthum, je seltener kritische Kenntniß, je schwieriger historische Untersuchungen waren, desto leichter konnte in der Kirche zuerst beim Volke, dann beim Clerus das fromm scheinende Vorurtheil sich festsetzen: daß, was nun einmal in der Kirche bestche, worin man sich durch eine von Jugend auf einem lieb gewordene Gewohnheit gefunden habe, durch apostolische Stiftung bestche. So rückt jedes Volk seine Ueberlieferungen und Sitten in eine höhere und ehrwürdigere Vergangenheit hinauf, als diejenige, aus der sie eigentlich stammen, und es müßte wunderbar sein, wenn es nicht auch in der christlichen Kirche, und zwar schon vom zweiten und dritten Jahrhundert an, so gegangen wäre.

Dieselbe Anschauungsweise ist es nun, welche sich hinsichtlich der rituellen Tradition auf die katholische Kirche vererbt hat. Die gleiche Achtung, das gleiche günstige Vorurtheil ward im Mittelalter selbst auf diejenigen Sagen ausgedehnt, von denen uns jetzt evident ist, daß sie zum Theil volle tausend und mehr Jahre nach der apostolischen Zeit sich gebildet haben.

Und so erklärt bekanntlich Petrus a Soto, einer von den tridentinischen Vätern in einer seit Chemnitz oft angeführten Stelle höchst naiv: *infallibilis est regula et catholica, quaecunque credit, tenet et servat ecclesia, et in scripturis non habentur, illa ab Apostolis esse tradita,*

item, quarum observationum initium, auctor et origo ignoratur vel inveniri non potest, illas extra omnem dubitationem ab Apostolis traditas esse. Und dieß soll von dem Opfer der Messe, von dem Verdienst der Werke, von der Ausrufung der Heiligen, vom Gebet für die Todten, von der vorgeschriebenen Aufzählung der Sünden in der Beichte, vom Primat des römischen Bischofs, sowie von allen wesentlichen Cerimonien bei Verwaltung aller sieben Sacramente gelten *).

Wie sollte nun aber, wenn historisches Studium und historische Einsicht gegen diese naiven Präsumtionen sich auflehnte, die katholische Kirche sich verhalten? Auf der einfachen These, daß eben doch trotz aller dagegen sprechenden Documente alles und jedes, was als ursprünglich und apostolisch galt, ächt sei, hartnäckig zu beharren, war eine reine Unmöglichkeit. Sollte also der bisherige Standpunkt aufgegeben, und der Kritik ihr Recht eingeräumt werden? Dieß schien ebenso unmöglich, indem es die Kirche mit einer völligen Vernichtung ihres Princips der Unfehlbarkeit bedrohte. Dennoch war in dieser Lage für einen Ausweg gesorgt durch die Erweiterung und Steigerung, welche der Begriff der dogmatischen Tradition und der damit zusammenhängende Begriff von der Autorität der Kirche erhalten hatte.

Dem es hatte, wie wir sahen, mit dem Steigen der Vorstellungen, welche die Kirche von sich selbst und ihrer Macht hegte, auch die dogmatische Tradition mehr und mehr an Umfang gewonnen und sich in ihrer höchsten Ausdehnung zu einer alles beherrschenden Macht erhoben.

Der Gesamtheit der Kirche, ihrer Repräsentation im Council und ihrem Haupte, dem Pabst, wurde mit der Fülle der Apostelgewalt das Recht zugeschrieben, dogmatische Entscheidungen zu treffen und rituelle Institutionen zu gründen von gleicher

*) Chemnitz, Examen Concilii Tridentini (Francof. 1578 fol.) tom. I. pag. 88 b.

Gültigkeit wie die, welche durch äußere Ueberlieferung von den Aposteln sich herschreiben. Nun war es nicht mehr absolut nöthig, mit ängstlicher historischer Nachweisung darzutun, ob dieses und jenes, wie Bilderverehrung oder Communion unter einer Gestalt, bis in die Apostelzeit hinaufreiche und seither von Hand zu Hand bis auf die Gegenwart überliefert worden sei. Es genügte die in der Kirche vorhandene Vollmacht, die man auf den in ihr wohnenden heiligen Geist zurückführte, um solche spät entstandenen Satzungen zu begründen. Man hatte nicht nöthig, sie anzugeben oder für *Adiaphora* zu erklären, wenn ihr späterer Ursprung erwiesen war, man fand es auch nicht nöthig, für sie auf den ehrwürdigen Namen der Traditionen zu verzichten, sondern man gab diesem Namen und dem mit ihm verbundenen Begriffe nur eine neue Wendung. Zu der äußerlich von Christo und den Aposteln herstammenden, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Ueberlieferung trat die *traditio constitutiva* hinzu, unter welche sich alles unterbringen ließ, was die Kirche unter Leitung des Geistes festgesetzt zu haben erklärte. Tradition konnte man solche Satzungen noch nennen, sofern sie angeblich nichts anders waren, als Ausflüsse des innerlich tradirten heiligen Geistes.

Bis auf den heutigen Tag ist es nun in tausend Fällen unentschieden, wo die katholische Theologie noch auf dem alten Sage bestehen soll, daß dieß und jenes historisch ächt und ursprünglich sei, und wo sie auf die der Kirche inwohnende Geistesmacht sich zurückziehen soll. In den officiellen Erklärungen ist hierüber ein weises Schweigen beobachtet, und mit wohl überlegter Vorsicht hat das Tridentinum sich gehütet, über Inhalt und Umfang der Traditionen, welche *pari pietatis affectu* wie die heiligen Schriften anzunehmen seien, etwas auszusagen. Der Vorschlag, welcher auf der Synode ausgesprochen, aber alsbald zurückgewiesen wurde: nun auch gleich ein Verzeichniß der Traditionen zu geben, damit Jedermann wisse, woran er sich zu halten habe, hätte die Kirche in der Ausübung ihrer wichtigsten

Vollmacht gehemmt und ihr für die Zukunft die Hände gebunden. Ebensovienig aber kann die katholische Kirche sich darauf einlassen, im Einzelnen zu erklären, was auf äußerlicher, von Christo und den Aposteln ausgesprochener und historisch vermittelter Tradition beruht und von jeher so bestand, wie es besteht, oder was dagegen später in der Kirche hervorgetreten und aus dem Quell jener innerlichen Tradition, aus Suggestion des heiligen Geistes abzuleiten sei. Nur daß es überhaupt solche zweifache Traditionen gebe, traditiones — vel oretenus a Christo, vel a spiritu sancto dictatas, deutet das Tridentinum an; näher geht es nicht auf die Sache ein. Noch jetzt gibt es zwar solche katholische Theologen, welche aller Geschichte zum Trotz die Siebenzahl der Sacramente für etwas uranfängliches erklären und demjenigen beizählen, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, obgleich nachweisbar erst durch den Einfluß des Decretum Gratiani und der Sentenzen des Lombardus die Siebenzahl zur allgemeinen Anerkennung kam, und bis auf Innocentius III. die Sechszahl daneben angenommen wurde. Einsichtsvollere katholische Theologen dagegen, wie Wöhler, der auf dem Gebiet der Kirchengeschichte bei weitem der bedeutendste unter den neueren Katholiken war, haben in dieser Hinsicht der geschichtlichen Wahrheit große Zugeständnisse gemacht^{*)}, stets freilich mit dem Vorbehalt jener der Kirche inwohnenden Geistesmacht, durch welche sie in den Stand gesetzt wird, mit apostolischer Autorität neue Traditionen zu begründen. Für diese traditionelle Geistesmacht in der Kirche haben nun

*) Die größten in der Schrift über die Einheit in der Kirche, II. Aufl. 1848. S. 236—247 (über die Einheit im Primat.) Anders sieht es freilich in der Patrologie von Wöhler aus, welche nach seinem Tode erschienen ist. Hier wird an einigen Stellen geradezu Sophistik angewendet, um die älfekten Väter in Einklang mit dem ausgebildeten Katholicismus zu bringen. Ob dieß auf die Rechnung des verewigten Verfassers zu schreiben ist, muß dahingestellt bleiben.


neuere Vertheidiger der katholischen Kirche glücklichere Namen und tiefsinnigere Theorien ausfindig gemacht. Sie ist nach Röthler nichts anders, als das unverfälscht fortlebende christliche Bewußtsein, der richtige Takt, welcher die Kirche leitet, um ihre Entscheidungen im Sinne Christi zu treffen. In lebendigem Zusammenhang hat sich dieser Takt und dieses Bewußtsein von der ältesten Zeit bis heute erhalten und ihm wird es zur rechten Zeit gegeben, Wahrheiten auszusprechen, welche in früheren Perioden nur unbewußt in der Kirche vorhanden waren, oder Veranstellungen zu treffen, welche nach göttlicher Providenz gerade für diese Zeit bestimmt waren und sich heilsam beweisen; eine Darstellung, von der mit Recht bemerkt worden ist, daß sie an Schleiermacher's Lehre vom christlichen Bewußtsein erinnert.

So ist, wie der Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen unerschöpflich, auch dieser lebendige Quell ächter Tradition unverfälscht und alles, was Concilien und Päpste bestimmt, was Kirchenväter übereinstimmend gelehrt haben, ist aus ihm geflossen und verdient mit gleicher Verehrung angenommen zu werden, wie die heiligen Schriften, die nichts anders sind, als das erste Produkt dieses selbigen Geistes, das erste Document der in lebendigem Zusammenhange durch alle Zeiten erhaltenen Erblehre.

Allein zweierlei ist hiebei übersehen; einmal die Unmöglichkeit, einen wirklichen consensus Patrum nachzuweisen, außer in so einfachen Sätzen, über welche kein Streit unter den Confessionen ist, dann die Unerweislichkeit der Voraussetzung, daß der Geist immer bei der Majorität der Bischöfe bleiben, und daß die religiöse Bewußtsein insbesondere immer die römischen Bischöfe zu seinen Trägern und Organen wählen müsse.

Als die Reformatoren sich gegen die auffallendsten Mißbräuche in der Kirche erhoben, zeigte es sich alsbald, daß ihre Gegner eine Rechtfertigung aller Uebelstände aus der unerschöpflichen Vorrathskammer der Tradition in Bereitschaft hatten. Die Reformatoren ihrerseits mußten nun auf die heilige Schrift sich

zurückziehen und gegen alles, was ihrem Geist oder ihrem Buchstaben widerspricht und doch als apostolische Sagung oder Eingebung des heiligen Geistes ausgegeben wird, protestiren. Sie mußten auf die Bedenklichkeit aufmerksam machen, welche es hat, wenn Gebräuche und Lehren, die keinen Grund in der Schrift haben, der Kirche als nothwendig zur Seligkeit aufgedrungen werden. Aber nun befand sich die Kirche in der unglücklichen Lage, daß in ihrer Tradition, auf welche die Völker Jahrhunderte lang zuversichtlich gebaut hatten, Wahres und Falsches, Zulässiges und Verwerfliches zu einem unentwirrbaren Rudel verwickelt war. Darum lag es so außerordentlich nahe, wenn man die Pflicht erkannt hatte, sich dieser Unwahrheit zu erwehren, mit ihr zugleich manches in sie verflochtene Wahre aufzuopfern und den Flammen der Vernichtung zu übergeben, und es ist jetzt die Frage, ob die Reformatoren zu jener ausschließlichen Hervorhebung der heiligen Schrift, zu der sie sich entschlossen, ein Recht hatten, ob das hieraus entsprungene protestantische „Schriftprincip“ volle Wahrheit besitzet und sich, sei es nun auf dialektischem Wege oder aus der Erfahrung, in der Gestalt, die man ihm zu geben pflegt, wirklich begründen läßt.



Neunzehnte Vorlesung.

Meine Herren! Das protestantische Schriftprincip, an dessen genauere Erörterung wir heute gehen, ist nur als Gegensatz gegen das katholische Traditionsprincip zu verstehen; es war in der Kirche nicht das erste und anfängliche, sondern das zweite und spätere, dessen Hervortreten erst durch die bis zu den irrigsten Consequenzen ausgebildete Steigerung des Traditionsprincips bedingt und nothwendig gemacht wurde. Dieses letztere, das katholische Princip mußten wir daher zuvörderst deduciren, und zum Behufe seiner richtigen Würdigung haben wir nur noch einen Gedanken auszusprechen, welcher uns zugleich als unentbehrliche Voraussetzung dienen wird, um dem protestantischen Princip seine richtige Stelle anzuweisen zu können.

Es geht nämlich auch hier der katholischen Kirche, wie in so vielen Fällen, daß sie die Fortdauer eines Verhältnisses behauptet, welches einst wirklich existirt hat, und, wenn die Kirche wäre was sie sein soll, bis zu einem gewissen Grade noch fortbestehen würde. Fast in allen Prädikaten, welche der Katholicismus der Kirche zu eignet, ist eine ideale Wahrheit, welche in der Kirche der Urzeit verwirklicht war, aber in der jetzigen Kirche nicht mehr nachweisbar ist. Diese Bemerkung, welche wir früher in Beziehung auf den Zustand der Kirche im Allgemeinen gemacht haben, muß uns auch hier bei der Beurtheilung der Tradition leiten. Denn es gab eine Zeit, wo die Kirche, mit den Aposteln an der Spitze, erfüllt mit dem heiligen Geiste, wirklich heilige Traditionen grän-

den konnte, wo sie von Männern geleitet wurde, die in Wahrheit aussagen durften: „es gefiel dem heiligen Geist und uns.“ Ihre lebendige Tradition war damals noch ein lauterer Strom, aus dem jeder mit vollem Vertrauen schöpfen konnte, die Kirche selbst war eine Autorität, welche verdiente, daß sich alle, die nach dem Heil in Christo verlangten, ihrer Leitung ergaben.

Ausgestattet mit der Fülle der Geistesgaben, geleitet von Männern, die zu den noch nicht verklümmerten und einander organisch ergänzenden Aemtern von Gott selbst ausgerüstet waren, kann die Kirche der Urzeit allerdings insofern über die Schrift, wenigstens über die Schriften des neuen Testaments gestellt werden, als sie unabhängig von diesen existirte, durch persönliche Anwesenheit der Apostel gegründet, während die heiligen Schriften erst aus ihr selbst allmählig hervorgingen. Es ist einer der einfachsten historischen Sätze, gegen den sich gar nichts einwenden läßt, daß die Urgemeinde nicht den Schriften des neuen Testaments ihre Stiftung verdanke, sondern daß erst nach und nach diese Schriften aus dem in der Urgemeinde von Anfang an waltenden Geiste hervorgingen.

Kennt man nun alles, was neben der Schrift aus dem Geiste hervorgegangen ist oder hervorgeht, Tradition, so war dieß ein Verhältniß von dem man sagen muß, daß die Tradition der Schrift mindestens gleich stand, und es ist nicht zu verwundern, wenn eine Erinnerung dieses Verhältnisses sich erhalten, und nach dem von uns früher dargelegten Entwicklungsgang in der Kirche des Mittelalters sich in die Ueberzeugung der unzerstörbaren Permanenz des Urverhältnisses verwandelt hat.

Nichts wäre nun vortrefflicher und, wie es uns bedünkt, heilbringender gewesen, als wenn die Kirche, jedenfalls erkennend, daß die schöpferische Kraft von ihr gewichen und das Recht neue Traditionen zu begründen erloschen sei, so wie einst im zweiten und dritten Jahrhundert, rein und ausschließlich mit Umsicht und Klugheit und Argwohn gegen sich selbst, auf Bewahrung des einmal festen und aus der Urzeit überlieferten sich beschränkt

hätte, wenn es auf eine solche Weise bei einem gesunden und harmonischen Nebeneinanderbestehen von Schrift und Tradition geblieben wäre. Dann wäre die Kirche mit all ihren Lehren, Rechten und Satzungen auf die Dauer ihrer Bestimmung treu geblieben, ein Licht für die Völker zu sein, einem leuchtenden Pharus zur Orientirung auf dem Meere des Weltlebens zu gleichen.

Aber während sich der Katholicismus der süßen Täuschung hingibt, daß dem noch so sei und immer so sein werde, während er die Völker in dieser, fast möchte man sagen, glücklichen und beruhigenden Illusion gefangen zu halten sucht, muß der Protestantismus mit dem bitteren Ernst unerbittlicher Wahrheitsliebe auch hier die Dinge nehmen, wie sie sind, jede trügerische Vorspiegelung zerstören und ohne Rücksicht auf den Erfolg die Thatfachen bei ihrem rechten Namen nennen.

Wir dürfen unser Ohr nicht gegen die Stimme der Geschichte verstopfen, welche uns mit tausend Zeugnissen darthut, daß die erste Fülle der Charismen gleich nach der Apostelzeit verschwunden, dann, daß die Kirche in späteren Jahrhunderten auch nicht bei reiner Bewahrung des angestammten Gutes stehen geblieben ist, daß auf dem Boden der Tradition durch Schuld der Hirten und Wächter das vom Feind gesäete Unkraut vermengt mit der Saat ächter Ueberlieferung aufgeschossen ist.

Diesem Unkraut, dem Uebel falscher Lehre und verderblicher Satzung läßt die katholische Kirche die größte Schonung angedeihen, oft vielleicht mit dem Bewußtsein, daß es hier Unheil zu vertilgen gibt, aus Besorgniß mit dem Lolch auch den Weizen ächter Ueberlieferung auszureißen und das ganze Saatsfeld der Tradition zu zerrütten. Aber nicht hierauf bezieht sich die Warnung des Herrn im Gleichniß vor dem Ausreuten des Aferwajens; hier findet sein Verbot keine Anwendung, das nur auf Persönlichkeiten, auf die Bösen sich bezieht, die mit dem Scheine der Guten sich zu umkleiden wissen, nicht auf das Böse und Verwerfliche, zu dessen Unterscheidung und Aussonderung der

Kirche auch im Stande ihrer Armuth an Geistesgaben ein Mittel gegeben ist.

Dies Criterium ist kein anderes als die heilige Schrift. Denn ganz abgesehen davon, was sich aus ihrer ursprünglichen Composition und Bestimmung, aus der Absicht ihrer Verfasser und aus einer höhern Providenz, die über ihr waltete, ergeben mag, oder nicht ergeben mag, so ist und bleibt sie schon nach einfachen, in der Natur der Sache gegebenen Verhältnissen, auch ohne daß wir hier die Annahme eines zu Hülfe kommenden Wunders nöthig hätten, im Vergleich mit der flüchtigeren und wandelbaren Tradition das Feste und Stetige. Zwar erinnert uns *Orreß*, um uns die Stabilität der Tradition einleuchtend und denkbar zu machen, an das wesentliche Gleichbleiben der physischen Organisation der Menschennatur, an die Unabänderlichkeit der niederen Organismen und an die Stabilität nationaler Physiognomien. Aber er vergißt dabei gänzlich den Unterschied zwischen dem Reich der Freiheit und dem der Nothwendigkeit. Der Naturnothwendigkeit gehören die gegebenen Beispiele an, in der Sphäre der Freiheit aber, ja der Freiheit im eminenten Sinne, hat das religiöse Bewußtsein seine Heimath, und wenn etwas frei, und durch kein zwingendes Gesetz gegen Abirrung gesichert ist, so ist es die religiöse Tradition. Will man für ihre Fortpflanzung ein Gleichniß, so wäre es besser, dasjenige zu wählen, welches wenigstens an der Gränze zwischen Freiheit und Nothwendigkeit sich hält, nämlich das Geschick der Sprachen, die im Laufe der Jahrtausende, so klar und ununterbrochen auch das Continuum ihrer Entwicklung ist, doch in wesentlichen Dingen sich verändern, zu neuen Sprachen sich versjungen, und nur an Schrift und Literatur des Alterthums den Halt haben, an dem sie sich wieder zurecht finden können.

So bleibt auch in der Kirche die Schrift, während die lebendige Tradition wanken kann, und auch die Väter haben es klar genug erkannt, daß durch göttliche Leitung die heiligen Bücher aufgezeichnet werden mußten, nicht ohne die besondere Bestimmung,

ein Correctiv für das bewegliche Element der mündlichen Ueberslieferung zu sein, eine Autorität, der die Tradition, wenn sie sich zum Widerspruch mit dem Geschriebenen verirrt hat, eben so weichen muß, wie in der Dekonomie des alten Testaments nach dem heiligen Buchstaben des Gesetzes die Erzeugnisse traditioneller Entwicklung gerichtet werden mußten.

Indessen, dieß räumt ja auch die katholische Kirche noch ein, so weit hat sie sich nicht vergessen, daß sie in thesi behauptete, wo ein Widerspruch der Tradition gegen die Schrift auftaucht, müßte das Geschriebene dem nicht Geschriebenen weichen; nur im Einzelnen erkennt sie einen solchen Conflict, so evident wir ihn auch finden mögen, nicht an, und behauptet, daß die Schrift eben nur nicht alles enthalte, was überliefert sei, und an der Tradition ihre Ergänzung finden müsse. Und hier ist erst der Punkt, wo sich das im gewöhnlichen Sinne als protestantisch bezeichnete principiell vom Katholischen scheidet, indem der Protestantismus, um mit einem Schlage alles Falsche in der Tradition zu vernichten, mit mehr oder weniger Consequenz den Satz aufgestellt hat, daß die Tradition der Schrift nicht nur nicht widerstreiten, sondern auch nicht über sie hinausgehen dürfe. Dieser Gedanke, auf seine Spitze getrieben, ist das gewöhnlich sogenannte formale Princip des Protestantismus: von der Schrift nicht nur als Maasstab und Richtschnur für das Bestehende, sondern auch als einziger und ausschließlicher Quelle für alles, was überhaupt darauf Anspruch macht zu bestehen.

Die Reformatoren hatten sich leiten lassen von dem Eindruck unendlicher Reinheit, Reichhaltigkeit und Kraft, welchen die heilige Schrift in ihrer Erfahrung auf sie gemacht hatte. Gebeugt unter der Herrschaft drückender und doch kraftloser Satzungen, welche den alttestamentlichen Cerimonieen vergleichbar (Galat. 4, 9) den heiligen Geist und den Frieden nicht zu gewähren vermochten, hatte Luther wahre Freiheit und wahren Frieden in den heiligen Schriften gefunden. Vor dem Glanze, in welchem

ihm nun diese erschienen, erblich ihm alles Wahre, Gute und Herrliche, das die kirchliche Tradition neben dem Verkehrten und Lästigen in ihren Satzungen hatte. So sahen sich die Reformatoren zu einem Princip getrieben, welches schon die Waldenser und Wiclefiten ausgesprochen hatten, zu der alleinigen Geltungsamkeit der heiligen Schrift. Das canonische Recht ward verbrannt, die ganze Tradition im Princip verworfen, aber wie jenes sich wieder Eingang zu verschaffen mußte, so ward diese, und zwar glücklicherweise gleich von Anfang an, namentlich durch Luther und Melancthon schonender behandelt, als es das Princip eigentlich mit sich brachte. Den ältesten Canon der heiligen Schriften behielt man gewissenhaft bei, und die Kindertaufe, von der wir aus der Bibel allein nur darthun können, daß sie zulässig, nicht daß sie nothwendig, daß sie ein Recht, nicht daß sie ein Gesetz der Schriftenheit ist, ward gegen die Anabaptisten mit rücksichtsloser Strenge als ein Gesetz behauptet. Und dieses Verfahren, das den Reformatoren von ihren Gegnern gewöhnlich als unrühmliche Inconsequenz gedeutet wird, erlaubten sich die Reformatoren mit der höchsten Unbefangenheit, zum Zeichen, wie wenig noch bei ihnen selbst das abstracte Schriftprincip zu seiner spätern Klarheit und Schärfe ausgebildet war; höchst unbefangen wenigstens ist es, wenn Luther als seinen Hauptgrund für die Kindertaufe, der den Einfältigen für sich allein genügen solle, dieß vorbringt, daß sie so lange bestanden und Gott der Kirche dennoch seinen Geist nicht entzogen, sondern ihn unzähligen solchen gegeben habe, die in der Kindheit getauft worden waren, zum sichern Zeichen, daß Er die Kindertaufe guthesse. Denn was ist dieß anders als das Argument aus der Tradition, welches man nun freilich in dieser Wendung fast ebenso gut für die Aurnfung der Heiligen und für die Communion unter einer Gestalt anführen könnte. Ebenso hat Luther kein Bedenken getragen, gegen Zwingli und Decolampadius für die *realis praesentia* mit aller Macht sich auf den Beweis zu stützen, der in der allgemeinen und unvordenklichen

Uebereinstimmung der Kirche liege. Wer behaupte, daß sie hiebei im Irrthum gewesen, der verlänge geradezu den Glauben, daß eine heilige allgemeine Kirche sei, die wir im Symbolum bekennen. Und wir wissen, welches Gewicht für Melancthon, wenigstens während seiner späteren Periode, die Lehre der Kirchenväter, sowohl in diesem Dogma als in anderen, z. B. in dem von der Freiheit des Menschen hatte.

Man begegnet uns aber die merkwürdige Erscheinung, daß, indem der Protestantismus mehr und mehr zum System sich ausbildet, indem das Zeitalter der religiösen Thaten endet und die Periode der dogmatischen Controversen, der theologischen Gelehrsamkeit und der scholastischen Systematik sich Bahn bricht, die protestantischen Theologen sich selbst überreden, daß alles, was die protestantische Kirche sich erhalten hatte, als reiner Ausfluß der heiligen Schrift zu betrachten sei; man that sich um der Consequenzen willen alle Gewalt an, um nichts von dem, das man für heilig hielt, der Tradition verdanken zu müssen, sondern es lediglich aus der heiligen Schrift ableiten zu können. So suchten unsre alten Dogmatiker, auf das innere Zeugniß des heiligen Geistes, an welchem sich, wo die christliche Erfahrung zu ihrer vollen Stärke und Klarheit gediehen ist, allerdings jedes Buch des neuen Testaments als inspirirt und göttlich bewährt, selbst den ganzen Canon zu begründen, und nicht allein die Göttlichkeit der heiligen Schrift, sondern auch ihre ausschließliche Suffizienz zu deduciren.

Und hierin findet erst das Princip seine Abrundung, in dem was unsre alten Lehrer, ein Chemnitz und Johann Gerhard und ihre Nachfolger nicht allein über die Theopneustie der heiligen Schriften, worin sie mit den Katholiken übereinstimmen, sondern auch über ihre Vollständigkeit (*sufficientia*) und Deutlichkeit (*perspicuitas*) sagen, denn diese drei Erfordernisse müssen sich vereinigen, um die heilige Schrift zu derjenigen Bestimmung zu befähigen, welche ihr von der protestantischen Dogmatik angewiesen wird.

Die beiden Attribute der *sufficiens* und *perspicuitas* sind es also, die wir jetzt einer genauern Prüfung zu unterwerfen haben, da in ihnen eben das protestantische Dogma sich vollendet. Wir müssen den Sinn, in dem sie genommen werden, näher bestimmen und die Haltbarkeit der Gründe, welche man dafür und dagegen vorgebracht hat, prüfen.

Es ist vergeblich, wenn wir die Suffizienz der heiligen Schriften, namentlich der neutestamentlichen im Gegensatz zur Tradition, a priori und aus ihrer Entstehungsgeschichte beweisen wollten. Zwar in Beziehung auf dogmatische und ethische Wahrheiten läßt sich der Beweis als ein fast absolut ausreichender führen, aber nicht so in Beziehung auf Ritus und Disciplin, diese Begriffe im weitesten Sinne genommen. Keine der heiligen Schriften des neuen Bundes ist eigentlich als eine Kirchengründende zu betrachten. Alle, auch die historischen Schriften nicht ausgenommen, sind sie für Christen geschrieben, bei denen das erste Fundament schon gelegt war, für Gemeinden, die kraft apostolischer Stiftung bestanden, nicht aber erst durch die Schriften gestiftet werden sollten. Gerade das, was in die Sphäre des Cultus und der Gemeindeordnung gehört, deuten die Apostel in ihren Briefen hin und wieder als schon bestehend oder als etwas durch ihre persönliche Anwesenheit noch zu ordnendes an, und eine gewisse Insuffizienz des neuen Testaments in Beziehung auf diese Punkte ergibt sich schon auf rein historischem Standpunkt, wenn wir uns an das Unsichere und Unbefriedigende erinnern, welches leider die Forschungen über die urchristliche Kirchenverfassung immer noch an sich haben.

Et was wahres, das ich schon oben zugestanden habe, ist an dem auf die Kindertaufe bezüglichen Ausspruch Bellarmin's: *haeretici (die Protestanten) e scriptura probare non possunt, catholici non debent*. In Beziehung auf die meisten Mängel, die uns in dieser Hinsicht drücken, haben wir nun freilich eine genügende Beruhigung darin, daß die Gebräuche und

Verfassungsformen, die im apostolischen Zeitalter entstanden, im Sinne der Apostel selbst nicht als ewig gültige Norm, nicht als unerläßliche Bedingung für das Wohl der Kirche, oder für die Seligkeit der Einzelnen angesehen sein wollten, daß vielmehr in dieser Hinsicht eine große Freiheit und Mannigfaltigkeit gestattet war.

Günstiger steht es nun in Beziehung auf Dogma und athetische Vorschriften. Denn wiewohl die neutestamentlichen Briefe mit nichten planmäßig darauf angelegt sind, alles hiehergehörige zur Sprache zu bringen und nichts unberührt zu lassen, so leuchtet doch aus den einzelnen Episteln hervor, daß sie an sich schon die ganze zur Seligkeit führende Wahrheit enthalten, und ihre Vergleichung miteinander ergibt, daß sie nicht ohne das Walten einer höheren Leitung in ein ergänzendes Verhältniß zu einander treten, vermöge der fast alle Fälle und Richtungen erschöpfenden Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, auf welche sie sich beziehen. Was aber die Evangelien anbetrißt, so kann es eine genauere Forschung zur höchsten Evidenz erheben, daß sie ganz eigentlich dazu bestimmt sind, eine vollständige und allseitige Recapitulation der apostolischen Verkündigung von den Reden und Thaten des Herrn zu geben, mit welcher die Apostel den Grund der ganzen Heilserkenntnis zu legen hatten. Wie Matthäus das apostolische Zeugniß für die Juden, so hat Lucas das apostolische Zeugniß für die Heidenchristen in einem umfassenden Documente niedergelegt, und Johannes tritt, das tiefste und geheimnißvollste aus dem Leben des Herrn für die ganze Kirche und für die Geschlechter der Zukunft verkündigend, als der Vollendende hinzu: diese Schriften sind, wie ebenfalls genauere Untersuchung nachzuweisen vermag, bereits mit der bewußten Bestimmung für kommende Zeiten geschrieben, in denen der Kirche das Zeugniß der Apostel selbst fehlen würde, und die Offenbarung Jesu Christi, des neuen Testaments Siegel, ist ganz eigentlich dazu gegeben, durch die kommenden Zeiten der Finsterniß als ein heller Morgenstern der Wiedererscheinung

des Herrn voranzuleuchten *).

Wer erkannt hat, welche einfache und kleine Summe von Wahrheiten und Erkenntnissen genügen kann, um einem Einzelnen Kräfte des ewigen Lebens mitzutheilen und ihn zum Ziel zu führen, ja wie der erfahrenste Christ an dem einfach-großen Glaubensbekenntniß der Apostel immer wieder den Anker findet, der allein schon ihn halten kann unter allen Stürmen der Zeitlichkeit, der muß im Hinblick auf diesen herrlichen Reichthum der heiligen Schriften, auf diesen vielstimmigen Panharmonismus der Charismen, die in ihnen zu uns sprechen, bekennen: nicht allein ein genügendes Maas, sondern seine überschwängliche Fülle von Wahrheitsgehalt ist schon in der heiligen Schrift allein der Kirche gegeben, ein Schatz, an dem alle Jahrhunderte sich erquickt haben, ohne mit ihrer unverdrossenen Arbeit seine Tiefen zu erschöpfen, oder seine Quellen für die Zukunft zu verringern, so daß die Kirche keine Ursache zu der Befürchtung hat, daß jemals, so lange sie aus diesem Vorn zu schöpfen weiß, ein Gefühl des Mangels sie anwandeln und bei den unsichern Quellen der Tradition Wahrheit zu suchen nöthigen werde.

Was wir hiemit aussprechen, ist nun aber nur ein Erfahrungssatz, von dem wir zwar voraussetzen dürfen, daß jeder gläubige Christ in der protestantischen Kirche, der da weiß, was er, was die Christenheit an dem Worte Gottes hat, seine eigene Erfahrung und Ueberzeugung wiedererkennen wird. Aber eben, weil es ein Satz der Erfahrung ist, können wir nicht darauf rechnen, daß er auch demjenigen, dem durch persönliches Verhalten oder durch Schuld der Verhältnisse diese Erfahrung nicht zu Theil geworden ist, einleuchtend gemacht werden könne. Wenn

*) Eine weitere Ausführung obiger Gedanken in Beziehung auf die Episteln und die Evangelien ist in des Verfassers Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neutestamentl. Schriften 1845, vom zweiten bis zum fünften Abschnitt gegeben.

in und selbst die Skepsis sich erhebt, so können wir ihr nicht mit demonstrativer Nothwendigkeit darthun, daß keine einzige zum Wohl der Kirche nothwendige Wahrheit in der Bibel übergangen sei. Wenn wir dieß dennoch annehmen, so ist dieß eine That des Vertrauens, das wir in die göttliche Vorsehung und in die Leitung der Kirche durch Christus und seinen Geist setzen. Denn dem Höchsten war es nicht verborgen, daß eine Zeit kommen würde, wo alles, was als nicht geschriebene Ueberlieferung von den Aposteln her sich erhalten hat, durch langwierige Schuld der Menschen wankend und unzuverlässig geworden sein würde, und seine Kirche ebenso einer heiligen, unverletzten und allen zugänglichen Urkunde bedürfen würde, wie sein alttestamentliches Volk eine solche an den Schriften Moses und den Propheten gehabt hat. Denn ist die heilige Schrift nicht die Zuflucht, auf welche die Kirche angewiesen ist, seit das, was sich Tradition nennt, gerechtem Anstoß und unidbarem Zweifel verfallen ist, so hat die Kirche überhaupt keine Zuflucht, keinen Halt, und es würde ihr nur das Harren auf eine wunderbare zweite Gründung ihrer selbst oder doch auf eine neue Sendung von Aposteln übrig bleiben.

Was die Fülle des Inhalts betrifft, so bewährt sich uns die *sufficiencia* der heiligen Schriften zur Genüge. Nicht nur der Einzelne findet, was ihn auf den Weg des Heils leiten kann, auch die Kirche als Ganzes kann durch das vielseitige Bild apostolischer Thätigkeit, welches sich hier abspiegelt, in alle Wahrheit geleitet werden. Aber mit dem allen ist, was unsere Dogmatiker von der heiligen Schrift sagen, noch lange nicht vollständig begründet.

Denn gerade die Mannigfaltigkeit und der Reichthum der heiligen Schriften erschwert es dem Einzelnen auch wieder, sich zu orientiren, und der Kirche, das Nothwendige und jedesmal Zeitgemäße aus diesem Reichthum herauszufinden. Es muß zu dem Umfassenden des Inhalts die Deutlichkeit der Form hinzukommen,

und erst mit der Lehre von der *perapicuitas scripturae sacrae* vollendet sich was unsre Dogmatiker hier zu sagen haben.

Mit dieser Klarheit der heiligen Schrift wollen sie die Menge von Schwierigkeiten nicht ausschließen, welche sie für die umfassendste und schärfste philologische und historische Forschung darbietet. Der Protestantismus selbst hat ja diese Forschung neu geweckt und zu außerordentlicher wissenschaftlicher Entwicklung geführt. Diese Klarheit wird vielmehr nur demjenigen zugeschrieben was nothwendig zur Seligkeit ist; und von diesem hinwiderum wird behauptet, daß es mit nichts der natürlichen Vernunft einleuchtend, sondern für diese undurchdringlich und nur unter Erleuchtung des heiligen Geistes, unter dieser aber auch für die Unmündigen faßbar sei. Aber hier müssen wir selbst unseren alten Dogmatikern mit einer Frage in den Weg treten, auf welche bei ihnen, wie ich fürchte, keine völlig befriedigende Antwort zu finden sein wird: was ist nun das zur Seligkeit Nothwendige? — Würden sie uns antworten: was im apostolischen Glaubensbekenntniß, was in den zehn Geboten, was im Gebet des Herrn enthalten ist, so wäre diese Antwort im Geist der alten Kirche gegeben, und ich könnte nicht anders, als sie für völlig befriedigend halten.

Aber von solcher Beschränkung waren sie weit entfernt. Die ganze Erkenntniß des Heils, welche die Reformatoren aus der Bibel geschöpft hatten, und die in so viel tausend Herzen die freudigste Beistimmung gefunden, und zwar in der Verarbeitung, welche ihr die zweite und die dritte Generation nach der Reformation hatte angebeihen lassen, hielten sie für nothwendig zur Seligkeit; von dieser Ueberzeugung sind insbesondere die Verfasser der späteren symbolischen Bücher ausgegangen. Diese waren nicht gesonnen, wie man ihr Verfahren vielleicht nicht ohne Schein deuten möchte, die Vollständigkeit und Deutlichkeit der heiligen Schrift zu verläugnen, als welche erst der Ergänzung und Erläu-

d. Hierich. Vorlesungen.

terung durch die symbolischen Bücher bedürfe; sie meinten in diesen vielmehr nur den evidenten und den zur Seligkeit notwendigen Inhalt der Bibel auszusprechen, indem zum Beispiel die lutherischen Theologen nach Luther's eigenem Vorgange fest überzeugt waren, so deutlich seien die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls, daß nur Böswilligkeit und selbstverschuldete Verlehrtheit sie anders erklären könne, als Luther sie erklärt hatte.

Die Frage, welche Wahrheiten sind zur Seligkeit nothwendig? ist eine individuelle. Dem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert, wem wenig, von dem weniges. Für den einen, der auf eine höhere Entwicklungsstufe gestellt ist, ist die Verkennung einer Wahrheit gefährdend, welche für einen, der zu geringerer Einsicht berufen ist, die Seligkeit nicht beeinträchtigt. Und wir dürfen nun sagen, da keiner, der die heilige Schrift hat, eine Entschuldigung findet, so gewiß als von den Israeliten gesagt ist: „sie haben Moses und die Propheten; laß sie dieselben hören“, so dürfen wir überzeugt sein, für jeden hat die heilige Schrift das Maas von Deutlichkeit, dessen sie für ihn bedarf, damit er aus ihr schöpfen könne, was ihn zum Heil zu führen vermag. Aber eine ganz andere Sache ist es nun um das Ganze der Kirche, um ihre Leitung und Regierung; hiemit erst eröfnet sich das eigentliche Feld der Schwierigkeiten, wenn wir fragen, ob mit Recht behauptet wird, daß auch für diesen Zweck der heiligen Schrift volle Genugsamkeit inwohne.

Betrachten wir das protestantische Schriftprincip von Seiten der Folgen, welche sich im Großen und Ganzen der Geschichte aus ihm ergeben haben, so müssen wir sagen, daß es eine Entwicklung der Theologie begründet hat, so reich an Reueit und an Wahrheit, wie sie aus dem Traditionsprincip nie hervorgegangen sein würde. So mannigfaltig auch die Verkerrungen der protestantischen Schriftforschung sein mögen, neben ihnen hat sich doch ein überwiegender Reichthum ächter Einsicht in den Inhalt

der göttlichen Offenbarung und eine Gründlichkeit exegetischer Wissenschaft entwickelt, welche, in einzelnen Leistungen wenigstens, selbst das Beste, was die alte Kirche hierin geleistet hat, hinter sich läßt. Aber so mächtig und fruchtbar sich auch dieß Princip in der Produktion theologischer Wissenschaft beweist, so folgt doch daraus mit nichten, daß es im Stande sei, eine Kirche zu gründen, auch nicht einmal dieß, daß mit diesem Princip eine Leitung der Kirche im wahren Sinne möglich ist. Denn diese Aufgaben sind wieder ganz andere, als die Aufgaben der Wissenschaft. Man hat von protestantischer Seite in neuerer Zeit oft gesagt, daß die Bibel der größte Missionar sei. Aber so viel Wahres und Erfahrungsmäßiges hiemit auch gesagt ist, dennoch kann die Bibel allein keine Kirche gründen. Sendet tausend Millionen Bibeln zu den Heiden; durch die Bücher allein wird nicht eine einzige Gemeinde zu Stande kommen. Persönliche Thätigkeit gottgesandter Männer ist es allein, welche kirchengründend wirken kann. Dieß haben unsre Reformatoren und unsre alten Dogmatiker auch sehr wohl gewußt und sich stets der absurden Consequenzen zu erwehren gesucht, die man von Seiten der Gegner aus ihrem Principe zu ziehen bemüht ist. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß wir zur Kirchengründung auch zur Kirchenleitung die Bibel allein nicht genügt. Denn die Gegner des Schriftprinzips haben vollkommen Recht, uns zu erinnern, daß die heilige Schrift, nehmen wir sie auch als ein schlechtthin vollständiges und deutliches Buch an, doch immer nur ein Buch bleibt, das an sich die Kirche nicht regieren kann. Auch auf die heilige Schrift leidet der platonische Ausspruch im Phädrus einige Anwendung, der hier oft angeführt worden ist, von der Unzulänglichkeit eines Schriftwerks für Ununterrichtete, von seiner Unfähigkeit für sich selbst zu reden und Antwort zu geben dem Fragenden *).

*) „Wer meint, eine Kunstlehre in Schriften so zu hinterlassen, und „auch wer sie so aufnimmt, als ob etwas Deutliches und Sicheres „durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug und

Das trefflichste Gesetzbuch kann den Richter, die angedeich-
netste Magna Charta den Monarchen nicht überflüssig machen,
noch den Fehlenden erlegen. Denn so lange Willkür, Unver-
stand, Egoismus und Leidenschaft noch unter den Sterblichen ihr
Wesen treiben, liegt in der bloßen Berufung auf die Schrift, in
der bloßen Erklärung, daß man sie als Richter anzuerkennen ge-
sonnen sei, noch gar keine Garantie, und die auf solche abstracte
Weise zum Präsidium erhobene Bibel präsidirt ruhig fort, mag
zu ihren Füßen da unten vorgehen, was da will *).

Und wenn nun Männer sich erheben, die im Bewußtsein,
daß sie heilbringende und der Christenheit förderliche Erkenntniß

„weiß in Wahrheit nichts von der Weissagung des Ammon, wenn
er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst zu etwas, als
„nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiß, worüber
„sie geschrieben sind. — Schlimm ist hierin die Schrift, Phädrus,
„und in der That ganz ähnlich der Malerei; denn auch diese
„stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber fragt,
„so schweigen sie gar ehrwürdig still. Ebenso auch die Reden.
„Du könntest glauben, sie sprächen, als verstünden sie etwas,
„fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so zeigen sie
„dir doch nur ein und dasselbe stets. Ist aber etwas einmal
„geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen
„unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, die sie
„nichts angeht, und versteht nicht, zu wem sie reden soll und zu
„wem nicht. Und wird sie beleidigt oder unverdienter Weise
„beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hülfe; denn sie
„selbst ist weder sich zu schützen noch zu helfen im Stande.“ —
So nach Schleiermacher's Uebersetzung I. S. 186 f. (Bzl.
Daniel, theologische Controversen 1843, S. 62.) Platonis
opp. ed. Stallbaum, tom. VIII. 1825. pag. 59. (pag. 275
ed. Steph.).

- *) Ich weiß von einer separirten Gemeinde in G., welche in dem
aufrichtigsten Bestreben, der heiligen Schrift die ihr gebührende
Ehre zu geben und sich ganz ihrer Leitung zu überlassen, den
Gebrauch einführte, daß der Prediger, nachdem er den Text
vorgelassen, von der Kanzel zurücktrat, die Bibel aber auf der-
selben aufgeschlagen liegen ließ, damit sie es sei, die in der
Versammlung den Vortritt führe.

aus der heiligen Schrift geschöpft haben, diese zur allgemeinen Anerkennung zu bringen suchen, so haben sie, auch dies müssen wir den Segnern zugestehen, kein Recht, für ihre Erkenntniß unbedingte Unterwerfung zu verlangen. Denn diese ist im glücklichsten Falle nur eine Reproduction des biblischen Inhalts, nur ein Reflex des in der Bibel leuchtenden Lichtes, nur ein Nachhall des in der Bibel vernehmbaren Wortes; die Reinheit eines solchen Reflexes ist aber immer durch die Reinheit des aufnehmenden Organs bedingt, und da für diese von vorneherein keine zweifellose Gewähr gegeben ist, so kann die Reproduction, das Secundäre, sich nicht dem Ursprünglichen, dem Inhalt der heiligen Schrift gleichsetzen und auf Gleichstellung mit demselben bei den Christen Ansprüche erheben.

Ebeneswegen hat kein Lehrer, keine Behörde und keine Synode der protestantischen Kirche das Recht, irgend Jemanden auch nur einen einzigen Glaubenssatz vorzuschreiben, sondern nur ein Bekenntniß abzulegen, in welches einzustimmen oder nicht einzustimmen der freien Selbstbestimmung der Hörenden, im Vertrauen auf die Macht des Geistes, des Wortes und der Wahrheit überlassen werden muß.

Aber wie, wenn die protestantische Kirche, sei es als Gesamtheit oder in einzelnen ihrer Organe, nur mit solcher Entfagung auftreten und ihre Lehre aussprechen darf, wenn sie somit jedem andern auch das Recht individueller Auslegung und Reproduction des Schriftinhaltes gestatten muß, ist nicht ein solcher Stand der Dinge mit den verderblichsten Folgen ins Unendliche wachsender Spaltung verbunden? Ist nicht die unermessliche Saat der Uneinigkeit, welche durch die Princip der Reformatoren ausgeht und nur mit inconsequenter und willkürlicher Gewalt einige Menschenalter lang am Aufgehen gehemmt worden, nachher aber in unabsehbarer Fruchtbarkeit hervorgebrochen ist, ein Uebel, welches alle Vortheile der Reformation aufwiegt, weil es wie ein

fressendes Gift alle Gemeinschaft, das heißt alles, was den Namen Kirche verdient, zernagt und uns von Tag zu Tag tiefer in die babylonische Sprachenverwirrung hineinführt?

Die Beantwortung dieser gewichtigen Fragen, die gegen unser Schriftprincip laut werden, muß ich mit der Erinnerung beginnen, daß namentlich Luther sehr bestimmt einen Erfolg dieser Art, wie er ihn theilweise mit Augen sah, vorausgesagt, und dennoch das Princip festgehalten, dennoch zugleich die gewaltsame Niederschlagung der Differenz der Meinungen durch eine prätenbirte Kirchenautorität, ganz gegen den Sinn seiner orthodoxen Nachfolger, verworfen hat. Er thut dieß in einer merkwürdigen Stelle am Anfang seines großen Bekenntnisses vom Abendmahl, vom Jahre 1527, mit der feierlichen Erklärung, daß ungeachtet aller Kotten und Sekten, die aus dem Princip der Reformation hervorgegangen seien, dennoch ein Zustand des offenen und lebendigen Streites mit Waffen der Schrift wünschenswerther sei, als der frühere Zustand der Ruhe und Stagnation, der theilweise im Mittelalter geherrscht hatte *).

Eine solche Kühne Sprache darf nun allerdings nur derjenige führen, der von dem unbedingtesten und großartigsten Vertrauen auf die dennoch siegende Macht der Wahrheit und auf die Leitung der Dinge durch Christus das Haupt der Kirche erfüllt ist. Wir müssen gestehen: der Recurs auf das ausschließliche Schriftprincip ist nur etwas Subsidiarisches, ebenso wie der Recurs auf das

*) Luther's polem. Schriften 4. Bd. Erlangen bei Heyder 1841. S. 16—19. Luther schließt mit der merkwürdigen Voraussage: „Und wo die Welt soll länger stehen, wird man wiederumb wie die Alten gethan haben, umb solcher Zwietracht willen auch menschliche Anschläge suchen und abermal Gesetze und Gebot stellen, die Leute in Eintracht des Glaubens zu erhalten; das wird denn auch gelingen, wie es zuvor gelungen ist.“ — Haben die Wertpeldiger des Eides auf symbolische Bücher diese Stelle jemals beachtet?

allgemeine Priesterthum. Er war nothwendig geworden durch den Mißbrauch der Tradition. Er ist gerechtfertigt, wenn sich mit ihm das Vertrauen auf die wiederkehrende Entfaltung der vollen Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche verbindet. Je fester in uns dieß Vertrauen ist, je ernstlicher das Verlangen nach dem baldigen Anbruch einer solchen Zeit, je klarer der Blick, den wir auf diese wirklich bevorstehende Zukunft richten, ein desto größeres Recht haben wir, die Grundsätze der Reformation in Hinsicht auf die Bedeutung der heiligen Schrift für die Kirche festzuhalten, sie zu unserm lebendigen Eigenthum zu machen und an ihrer consequenten Durchführung zu arbeiten. Denn mögen die Gegner des Protestantismus auf das Chaos von Meinungen und Auslegungen, von Variationen und Widersprüchen der Lehre in unserer Kirche hinweisen, wir dürfen deswegen die Hoffnung auf die einigende Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht aufgeben, die zur rechten Zeit, ohne äußere Gewalt und wahrscheinlich ohne Hülfe von Rom her, sich ihre Werkzeuge auserlesen, durch die Thätigkeit wahrhaft dazu befähigter Männer die wahre Ordnung der Kirche wiederherstellen; Alle, welche unter uns Christo wirklich angehören und jetzt durch Meinungen gespalten sind, wieder sammeln und mit den wahren Christen in der katholischen Kirche versöhnen wird. Jede Gewaltthätigkeit von unserer Seite, wenn es uns gelüsten wollte, wieder auf den Wegen der katholischen Kirche und unserer eignen Vorfahren im Zeitalter der Orthodoxie zu wandeln, würde dieses herrliche Ziel nur weiter hinausschieben. Was die protestantische Kirche zu seiner Herbeiführung zu thun hat, ist nicht die Aufrichtung einer neu-orthodoxen und traditionellen Autorität, sondern vor allem andern wahre Resignation, in Verbindung mit der Rückkehr zur dem einfachen Urverhältniß zwischen Schrift und Tradition.

Aber diese beiden Punkte muß ich mich an dieser Stelle noch mit einigen Worten aussprechen, um den heute zur Erörterung übernommenen Gegenstand zum Abschluß zu bringen.

Die Resignation, welche wir als unsere Pflicht erkennen müssen, muß sich in der Einfachheit und Schlichtheit unseres kirchlichen Bekenntnisses und in der Ausspruchslosigkeit, mit der wir es aussprechen, offenbaren. Wir haben kein Recht, dem Inhalt der Lehre, von deren Annahme wir die Kirchengemeinschaft abhängig machen, eine solche Ausdehnung zu geben, wie es in der Concordienformel oder in den Beschlüssen von Dortrecht geschehen ist; wir haben eben so wenig ein Recht, unser Bekenntniß als bindendes Gesetz auszusprechen, und wir selbst müssen dagegen protestiren, wenn von seiner Annahme bürgerliche Vortheile, von seiner Verwerfung bürgerliche Nachtheile abhängig gemacht werden. Denn Freiheit der Forschung nicht allein, sondern Freiheit des Bekenntnisses, selbst des entschieden nicht-christlichen, ohne politischen Nachtheil, zum allermindesten ohne die Vereinträchtigung passiver Staatsbürgerrechte ist nun einmal die unabwendbare Consequenz der Reformation, ja der ganzen neueren Weltgeschichte. In der Befürchtung unheilvoller Folgen, welche aus dem Princip der Religionsfreiheit hervorgehen könnten, suchen manche der trefflichsten und edelsten Staatsmänner und Kirchenlenker die Anerkennung und Durchführung dieses Principis noch so lange als nur möglich zu suspendiren; aber mit fast fatalistischer Nothwendigkeit wird es sich dennoch auch bei uns Deutschen Bahn brechen. Und vor diesem Ereigniß haben wir nicht Ursache zu zittern, denn gesetzt, daß, was jetzt noch scheinbar zusammenhält, dann auseinandergeht, so wird diese Zerstückung unserer falschen Einheit nur die unerläßliche Krisis sein, welche dem Wiedereintritt der wahren Einheit vorangehen muß.

Das andere, was wir bedürfen, ist die Rückkehr zu dem richtigen Verhältniß von Tradition und Schrift, unter welchem ich, wie Sie wissen, meine Herren, kein anderes verstehe, als jenes, das in der altkatholischen Kirche bestand: neben der Schrift, nicht über ihr, aber auch nicht abhängig gemacht von den Ergebnissen subjectiver Schriftdeutung und Kritik, eine höchst einfache

dogmatische und eine eben so einfache und stabile rituelle Tradition. Und hier ist jetzt, da wir über diesen Punkt und früher schon ausführlicher erklärt haben, nur der Einwurf zu berücksichtigen, daß eine solche Rückkehr eine Unmöglichkeit sei, wenn man nicht, um consequent zu sein, geradezu dem ganzen römisch-katholischen Traditionsprincip sich in die Arme werfen und unter die Autorität des Papstes zurückkehren wolle.

Denn mit Recht kann man sagen, eine Tradition läßt sich nicht improvisiren und auch nicht, wenn sie einmal verschollen ist, repristiniren; — so wenig als ein abgehauener Baum wieder aufgerichtet und eingepflanzt oder ein Wald von hundertjährigen Eichen durch Mittel der Kunst hingezaubert werden kann. Eine Tradition muß eben tradirt, sie muß überliefert sein, sie muß aus einer ehrwürdigen Vergangenheit stammen und als ein solches Erbgut der Vorzeit im Bewußtsein einer Gesamtheit sich erhalten haben. Nun aber ist durch das Falsche in der katholischen Tradition alle Tradition unsicher und somit bis auf einen gewissen Grad wie nicht-seiend geworden und eine Wiederanknüpfung des einmal abgebrochenen Zusammenhangs scheint unmöglich, wenn man nicht etwa genau auf den Punkt zurückkehren will, auf welchem die Kirche vor der Reformation stand und die katholische Kirche bis heute stehen geblieben ist.

Auf dieses und Aehnliches muß in folgender Weise geantwortet werden. Die Reformation war keine Gründung einer neuen Kirche; eine solche war nicht nöthig und die Reformatoren hatten keine Macht dazu. Eben nur eine Reform sollte sie sein. Die alten Fundamente hat sie nicht zerstört, und nur hier und da mehr unwissend als absichtlich angetastet. Ein Bewußtsein aber dieses alten gemeinsamen Grundes, auf dem wir mit der altkatholischen Kirche stehen, kann, wo es erloschen scheint, wieder erwachen. Keine neue Tradition gilt es zu gründen, sondern nur sich der alleinigen apostolischen Tradition, wie sie bei den ältesten Kirchen-

vätern, zum Beispiel bei *Trenäus* ausgesprochen und ohnehin in allen protestantischen Bekenntnissen involvirt, in jeder Laufe auf den Namen des Dreieinigen gegeben ist, wieder bewusst zu werden. Es gilt, neben diesem dogmatischen Canon der Wahrheit, der uns in seiner Bedeutung wieder klar werden muß, die aller-einfachsten und schlichtesten, fast überall noch bestehenden Kirchenformen in ihrer Festigkeit anzuerkennen, uns durch Schrift und kirchliches Alterthum über die Mängel unseres Cultus zu orientiren und nach Ausfüllung der eingerissenen Lücken zu streben.

Dies wird nicht mit der mindesten Beeinträchtigung der heiligen Schrift verbunden sein, sondern Hand in Hand gehen mit dem Bestreben, ihren ganzen Inhalt aufs lebendigste zu reproduciren, im Leben der Gemeinde wirksam zu machen und auf dem Gebiete der Wissenschaft zu vertheidigen.

Nicht äußerliche Maasnahmen und Veranstaltungen sind es, deren wir hiezu bedürfen; Verbreitung der richtigen Einsicht in die wahren Verhältnisse, welche, wenn auch verkannt, immer noch fortbestehen: dies ist unsere nächstliegende Aufgabe, mit der dann das Weitere sich seiner Zeit ergeben wird. Denn wir dürfen dabei nicht übersehen, daß dies alles, Schriftforschung, Religionsfreiheit, Einfachheit und Festigkeit der Tradition unfruchtbares Menschenwerk bleibt, wenn die Kirche vom Geist aus der Höhe verlassen ist. Nur Persönlichkeiten können die Kirche leiten, nur unter freier Anerkennung können sie etwas heilbringendes leisten, diese freie Anerkennung aber bei denen, die noch auf apostolischem Fundament stehen, werden sie nur in dem Maße finden können, als sie ausgerüstet sind mit den Gaben des Geistes. Wäre die protestantische Kirche, seit sie das Schriftprincip zu ihrem Panier gemacht hat, vom Geiste Christi verlassen, wie ihre Gegner es sagen, dann würde allerdings dies Schriftprincip zu ihrem Untergang mitwirken. Erwacht aber in ihr, in dem jetzigen Zustand der Spaltung und Verwirrung das kühnste Verlangen nach den Gaben und Eigenschaften, an denen sie verarmt ist, dann wird

diesem Verlangen seine Erfüllung werden, und die protestantische Christenheit wird in ihrem Vertrauen auf die Schrift und durch dasselbe einer Zeit der wahren Einigung entgegengeführt werden. Nur diejenige Verzerrung des Schriftprinzips, welche den heiligen Geist und seine Gaben für entbehrlich erklärt, oder die Schrift nur zum Schild und Vorwand eigener Willkühr und Glaubenslosigkeit macht, geht dem Untergang entgegen, den sie verdient.

daß sich sofort an die heiligen Schriften eine ihnen im wesentlichen an Werth gleichstehende Fortentwicklung anschloße, die als nothwendige Ergänzung zu ihnen hinzutrete. Rein im Gegentheil, unmittelbar nach den Aposteln versiegen die Ströme des Geistes und mit dem Zustand tiefer Armuth beginnt nun die natürliche Entwicklung, in welcher auf natürlichem Wege, mit den Mitteln menschlicher Wissenschaft die Kirche daran arbeitet, sich desjenigen allmählig wieder zu bemächtigen, was in den heiligen Schriften in schöpferischer Kraft und unermesslicher Fülle von Geistesgehalt producirt worden war. Die Gränze der canonischen Schriften ist, wenn wir die innere Beschaffenheit der neutestamentlichen Bücher mit der nächstfolgenden Literatur vergleichen, eine vollkommen scharfe und klare, und es kann zur sichersten Evidenz gebracht werden, daß nur die Verfasser unserer canonischen Schriften des neuen Bundes solche Männer sind, welche an der ersten Ausgießung des heiligen Geistes Antheil gehabt haben. Dieß steht fest, mögen die Namen einzelner Verfasser so oder so lauten. Und selbst die destructive Kritik muß eine Ahnung hievon haben, da ein verborgener Stachel sie dazu treibt, eben nur an diesen Werken ihre Willkür zu üben, während sie fast alles spätere gleichgültig liegen läßt, verschont, oder geradezu mit der unvernünftigsten Vorliebe hervorhebt, um es zur Belämpfung der primitiven Geistes schöpfung zu benützen.

Sie wissen, meine Herren, wie viel Eincamente der wahren Kirche ich noch an der Kirche des zweiten und dritten, des vierten und fünften, ja aller folgenden Jahrhunderte finde. Dieß läßt hoffen, daß auch in der Lehre die Kirchenväter mit der apostolischen Wahrheit in demselben Verhältniß stehen werden. Aber eine apriorische Gewißheit dafür haben wir nicht, da schon das zweite Jahrhundert vom ersten durch eine geistige Klust getrennt ist, mit deren Größe keine spätere verglichen werden kann.

Immerhin ist das kirchliche Alterthum der Boden, den wir außer der heiligen Schrift mit der katholischen Kirche noch gewisser-

Nichts vergänglicheres gibt es, als das, was sich gegenwärtig Kritik nennt, ein illusorisches Spiel der Willkür, welche nur sich selbst ad absurdum führt, während sie meint, lauter evidente und unumstößliche Ergebnisse aus Licht zu bringen. Dieser ganze Irgang des Geistes, der sich als solcher psychologisch vollkommen begreifen läßt, kann nicht anders als ephemere Natur sein. Gerade wenn diese magere Skizze den reichen Inhalt des göttlichen Wortes aufgezehrt zu haben meint, wird sie selbst vor den Augen der Christen wie ein Schattenbild des Decus in die Lüste zerfließen. Jetzt zwar haben sich auch für das Auge mancher, die noch Glieder der Kirche sind, partiell verdästernde Wolken vor die heilige Schrift gelagert; aber sie werden schwinden und aus dem Nebel, in welchem die Kritik alle Himmelslichter auszulschen meinte, wird die Sonnensphäre wieder mit einer Klarheit hervortreten, durch welche sie allen, die ein Auge für religiöse Wahrheit haben, einleuchten und ihre eigne Integrität über jeden Zweifel erheben wird. Der Unglaube selbst wird bald ganz andere Bahnen betreten; ganz andere Mittel ergreifen als diejenigen, mit denen er sich in unserem papierenen Zeitalter so viel zu schaffen macht. Noch wohnt, wenn auch vielfach gedämpft und unterdrückt, der Geist Christi in seiner Gemeinde. Sobald Sein Wort in ursprünglicher Kraft wieder laut wird, werden alle, denen es vernehmbar ist, mit neuem unbedingtem Vertrauen in der ganzen heiligen Schrift das Erzeugniß dieses Geistes erkennen. Selbst die Feinde werden dann genöthigt sein, mit ganz andern Waffen zu kämpfen, als mit ihrer dermaligen lächerlich spitzfindigen Verdächtigung der Authentie dieser Schriften. Und schon jetzt, während die Kritik ihre Triumphe zu feiern sich einbildet, sehen wir bei unzählbaren Gläubigen die unerschütterte Zuversicht auf die Reinheit und Theopneustie der heiligen Schrift fortbestehen, und von dieser Ueberzeugung dürfen auch wir uns in jetziger Verhandlung um so getrostern Rathes leiten lassen, weil wir wissen, daß sie im Laufe der Zeiten bei denen, die wirklich Theil an der Kirche

Christi haben und Beruf, für die Kirche zu arbeiten, nur immer mehr sich befestigen wird.

Wenden wir uns der Differenz der katholischen und der ächten protestantischen Kirche in Hinsicht auf ihr Urtheil über die heiligen Schriften zu, so ist hier zuvörderst der Unterschied in dem hergebrachten Urtheil beider Kirchen über die apocryphischen oder nach dem Ausdruck neuerer katholischer Theologen, die deutero-canonicalen Bücher des alten Testaments — die einzige Verschiedenheit in Hinsicht auf die Abgränzung des Canon — nicht von großer Bedeutung für die Herleitung des Dogma. In Hinsicht auf das neue Testament dürfen wir, wenn es sich um Fixirung des rechtgläubigen Protestantismus handelt, die ungünstigen Urtheile Luther's über einige Bücher als überstimmt und zurückgedrängt betrachten. In Beziehung auf das alte Testament aber sind die Protestanten entschieden bei der Reduction des Canon auf die von den palästinenfischen Israeliten anerkannten Bücher stehen geblieben, und betrachten die Gränze, welche Meliton von Sardes, Origenes und Hieronymus auf Grund historischer Forschung gezogen haben, als eine die eingehalten werden muß. Nur hinsichtlich der Hochachtung und Duldung der hiemit aus dem Canon ausgeschlossenen nachexilischen Bücher, der griechischen Apokryphen, haben sich verschiedene Nuancen gebildet, die aber auf das Dogma ohne Einfluß geblieben sind. Das Tridentinum hat dagegen, jenen geschichtlich begründeten Unterschied völlig ignorirend, die Gesammtheit der Bücher, wie sie nach dem Vorgang der Septuaginta in der Vulgata enthalten sind, mit allen ihren Theilen für canonical erklärt und im Grunde auch für die von neueren katholischen Theologen, wie Zahn, zugestandene Abstufung zwischen protocanonicalen und deutero-canonicalen Büchern keinen Raum und kein Recht übrig gelassen *).

*) Conc. Trident. sess. IV. decretum de canonicis scripturis.

Wir haben diese Distinction als ein Zugeständniß zu betrachten, welches der katholischen Theologie, dem Beschluß von Trident zum Troß, durch die Geschichte abgedrängt worden ist, und es nimmt sich wunderlich aus, wie dagegen M d h l e r über diese Sache hinweggeht, als hätte nur so eine Caprice die Protestanten zur Aussonderung einiger Bücher vermocht *).

Wir werden also nicht umhin können, die Argumente, welche in der Lehre von der Rechtfertigung und von dem Verdienst der Werke aus diesen Büchern vorgebracht werden, ablehnen zu müssen, so hoch wir auch sonst den Werth dieser Werke und ihre Bedeutung für Herstellung des historischen Zusammenhangs zwischen altem und neuem Testamente schätzen mögen. Am meisten nähert sich unter ihnen gewiß die Weisheit Salomons dem eigentlich theopneustischen Charakter. Immerhin aber fehlt ihnen insgesamt diejenige Bekräftigung, welche den übrigen von Christo und den Aposteln geworden ist, und wir können nicht verkennen, daß gerade dasjenige in ihnen, worauf sich die Katholiken so gerne berufen, Spuren einer nicht vollkommen reinen und mit der neutestamentlichen Heilberkenntniß harmonischen jüdisch-christlichen Lehrentwicklung an sich trägt. Und dieß eben wird dann, wenn es sich nachweisen läßt, als innerer Grund für den

*) Symbolik VI. Aufl. S. 376 Anm. — Auf die Gleichstellung der Apocryphen des alten Testaments mit den canonischen Büchern durch das Concilium Tridentinum wies Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet hin, als auf das eclatanteste Beispiel davon, daß das Concilium etwas sanctionirt hat, wovon die Regel: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, nicht gilt. (Bossuet hatte entschieden behauptet, daß die Autorität der Kirche sich nicht so weit erstreckt, neue Glaubenssätze aufzustellen, sondern nur den von Anfang an vorhandenen Glaubensinhalt zu expliciren). Dieß gab dem Philosophen und dem gelehrten Bischof von Meaux Veranlassung, sich über die Autorität der Apocryphen auf Auseinandersetzungen einzulassen, welche wohl das Belehrendste sind, das über diesen Gegenstand geschrieben worden. vgl. Leibnitii opera ed. Dutou, tom. I. 1768 pag. 597 sqq.

geringeren Werth dieser Schriften zu den in der Geschichte enthaltenen Gründen hinzukommen. Immer aber erscheinen sie, wenn man den Blick auf das Ganze und auf die Hauptquellen der christlichen Heil lehre richtet, so untergeordnet, daß sie gegen den umfassenden gemeinsamen Canon sehr in den Hintergrund treten.

Sehen wir nun an diesen selbst, so hält uns das Tridentinum die Vulgata als die authentische Uebersetzung entgegen, welche insbesondere in allen Disputationen zu Grunde gelegt werden soll *), wogegen der Protestantismus von Anfang an seinen Ruhm darin suchte, mit möglichster Selbstständigkeit den Sinn aus den Originaltexten zu eruiren. Ich glaube nicht, daß wir Grund haben, in die harten Vorwürfe protestantischer Theologen gegen den betreffenden Beschluß des Conciliums einzustimmen. Ein Absurdum wenigstens können wir ihm nicht vorwerfen, indem die Väter von Trient sicher nicht so unwissend waren, um die Priorität und Authenticität zu verkennen, welche von historischem Gesichtspunkt aus betrachtet die Grundtexte vor der Vulgata voraus haben. Sollte nun aber überhaupt die kirchliche Gesetzgebung zum Ziel geführt und das Kirchenwesen in allen seinen Theilen geregelt werden, hatte die Kirche die Macht dazu, über alle streitigen Verhältnisse legislatorische Verfügungen zu treffen, so war eine Bestimmung wie diese nichts weniger als unnöthig und unvernünftig. Denn sie ist dann, nach der Auslegung, die ihr mit Recht von katholischen Gelehrten wie der ehrwürdige Hug, gegeben wird, eben nur eine disciplinarische Verfügung, nicht eine dogmatische Entscheidung **), etwa des Sinnes, daß die Vulgata inspirirt oder ihr Text in der zu veranstaltenden Ausgabe mit dem Urtext absolut übereinstimmend sei. Nur in Beziehung auf Controversen sollte, damit sie nicht in das Endlose sich verliessen, von Seiten derjenigen, die der katholischen

*) Sess. IV. decretum de editione et usu librorum sacrorum.

***) Vgl. Hug, Einleitung in das N. T. III. Aufl. 1. B. S. 486.

Kirche angehören, bei der Vulgata stehen geblieben werden. Wird einmal das ganze Kirchenwesen nach juristischem Gesichtspunkt eingerichtet, so kann man gegen eine Maasregel nichts einwenden, welche nur den Text des zu Grunde zu legenden Gesetzbuchs in seiner zugänglichsten und ohnehin nach tausendjährigem Gebrauch schon recipirten Gestalt sanctionirt. Die Auffassung des ganzen Beschlusses als eines nur disciplinarischen, der den Forschungen über Geschichte der hebräischen und griechischen Texte keine Fesseln anlegen soll, wird durch die Geschichte der Wissenschaft im Großen und Ganzen bestätigt. Es gab eine Zeit, wo in dieser Hinsicht in der katholischen Kirche eine ohne allen Vergleich größere Freiheit und Einsicht herrschte, als in der protestantischen, wo sie geradezu völlig abgeschnitten war. Und in neuerer Zeit sind mehrere der allerverdienstvollsten Leistungen für Kritik des neutestamentlichen Textes von katholischen Theologen wie Leonhard Hug und Augustin Scholz ausgegangen, ohne daß ihnen, so viel wir wissen, die Kirche etwas in den Weg gelegt hätte. Man sind aber ohnehin diejenigen Abweichungen der Vulgata vom Grundtext, welche für die Dogmatik eine Bedeutung haben, außerordentlich selten, und wenn es irgendwo gilt, den Sinn der Vulgata selbst erst näher zu ermitteln, so wird wohl kein katholischer Theologe in Abrede stellen, daß hiebei dem Grundtext die allererste Berücksichtigung gebühre. Ueberdies wird die katholische Theologie, wenn sie nicht auf den Namen der Wissenschaft völlig verzichten will, von der Ueberzeugung ausgehen, daß eine Rechtfertigung des in der Vulgata ausgedrückten und von der Kirche angenommenen Sinnes aus dem Originaltexte möglich, daß eine solche Rechtfertigung namentlich gegenüber uns Protestanten ihre Pflicht und unabweißbare Aufgabe sei, und so treffen wir also doch auf einem gemeinsamen Punkte wissenschaftlicher Thätigkeit in Benützung des Grundtextes zusammen. Ohnehin haben es deutsche katholische Gelehrte auch in neuester Zeit nicht daran fehlen lassen, in Schriften und Vorlesungen den Originaltext zu

behandeln, obwohl dieß anscheinend mit dem Beschlusse von Trident nicht vollkommen übereinstimmt.

Wenn nun auf solchem Wege über den Wortsinne eine Vereinbarung möglich erscheint, so fragt es sich dann weiter nach der dogmatischen Bedeutung und den Consequenzen, die aus der Stelle für Glaube und Sitte zu ziehen seien. Hier aber gebietet das Tridentinum bei dem Sinne zu bleiben: *quem semper tenet et tenet sancta mater ecclesia*. Hier drängt sich nun freilich die schwere Frage auf, wie eine solche Deutung überhaupt ausfindig zu machen und zu constatiren sei, von der man mit Zuversicht sagen könnte, daß die Kirche nie von ihr abgewichen sei. Sind alle rechtgläubigen Erregten aller Zeiten Repräsentanten der Kirche, so wird es, abgesehen von der unermesslichen Arbeit, ihre Meinungen durch alle Jahrhunderte zu verfolgen, schwer sein, unter den Stellen, über deren Gehalt überhaupt eine Frage aufgeworfen werden kann, viele zu finden, bei denen solche Einstimmigkeit stattfindet. Ist aber der Sinn, den die Kirche aller Zeiten festgehalten, ein von ihr gleichsam in petto behaltener, so kann die Verweisung auf denselben in Sachen der Erregese und in dogmatischen Controversen wenig helfen.

Jedessen werden wir allerdings auf eine bestimmte Sphäre der Literatur angewiesen, in der sich der Sinn der Kirche über erregetische Probleme ausdrückt. Es sind dieß die Werke der Kirchenväter, und Niemand soll wagen, die heilige Schrift *contra unanimum consensum Patrum* zu erklären. Aber auch hier wieder ist es mit der Einstimmigkeit eine mißliche Sache. Denn abgesehen von den ungeheuern Schwierigkeiten ihrer Ermittlung, falls sie wirklich in Beziehung auf einen bestimmten Punkt existirt, werden der Punkte sehr wenige sein, in denen sie sich nicht als eine gestörte und mangelhafte ausweist. Dieß gilt ja selbst von manchen Beweisstellen für die höchsten und heiligsten Lehren der alten Kirche, nämlich von der Trinität und von der Person Christi, daß sie von früheren und späteren Kirchenvätern nicht in

der gleichen Weise erklärt worden sind. In noch viel höherem Maße aber zeigt sich der Mangel an Uebereinstimmung bei allen jenen Lehren, die in der alten Kirche kein Gegenstand besonderer Discussion waren, nicht in Controversen ausgefochten und auf Concilien festgesetzt wurden. Nun sind aber die Unterscheidungslehren der beiden Confessionen zum allergrößten Theile solche, welche in die Kategorie der von der alten Kirche nicht verarbeiteten und zur Entscheidung gebrachten Dogmen fallen. Hier ist also weniger als irgendwo auf einen unanimis Patrum consensus zu hoffen. Denn wenn wir selbst diejenige Lehre ins Auge fassen, in welcher sich die Reformatoren am entschiedensten von der alten Kirche entfernt haben, die Lehre von der menschlichen Freiheit und göttlichen Prädestination, so wird hier die Einstimmigkeit der Väter, welche sonst allerdings gegen Luther und mehr noch gegen Calvin spräche, durch Augustinus zerstört, dessen Lehre über diesen Gegenstand, wie selbst M d hler gesteht, die katholische Kirche nicht zu der ihrigen gemacht hat.

So bleibt denn auch hier selbst demjenigen, der mit dem besten Willen der Verfügung des Concils sich zu unterwerfen bereit wäre, als Richtschnur der Exegese nicht eine feste traditionelle Erklärung aller einzelnen Beweisstellen, sondern im Grunde nur eine analogia fidei übrig, welche in den gesetzlich gültigen Beschlüssen der Kirche gegeben ist. Und eine solche existirt nun wirklich.

Aber nicht allein im Sinne der katholischen Kirche, auch nach den Grundsätzen der Reformation wird eine Erklärung der Schrift nach der analogia fidei als Aufgabe hingestellt. Nur daß wir unter dieser Analogie etwas anderes verstehen, als den Consensus der Kirchenväter und die gesammten Bestimmungen der Kirche aus dem Alterthum und aus dem occidentalischen Mittelalter. Denn bei uns ist die Forderung, die Bibel nach der Analogie des Glaubens zu erklären, im Grunde eines mit dem Grundsatz: scriptura scripturae interpres. Die Ansicht über die Be-

deutung des apostolischen Symbolums, welche ich für die richtige halte, führt zwar mit Nothwendigkeit darauf, dieses, wie als Canon des Glaubens so auch als Norm der Exegese anzusehen. Aber dieß ist eben der Vorzug des apostolischen Symbolums, daß es fast mit keinem einzigen Ausdruck über die Ausdrucksweise der heiligen Schrift hinausgeht, also mit dem evidenten Inhalt der Schrift geradezu identisch ist und nur dazu bestimmt ist, diejenigen Theilen der Schrift herauszuheben, welche vor allen andern heilig und unverleglich sind. So wird also durch unsere Behauptung, daß dieß fundamentale Symbol seine Gültigkeit unabhängig von der Schrift und von der Schriftforschung hat, der protestantische Grundsatz, daß die Schrift aus sich selbst auszulegen sei, nicht geschmälert. Der Sinn dieses Grundsatzes ist, daß die Schrift dazu bestimmt ist, den gläubigen Forscher successiv zu ihrem Verständnis zu führen, indem durch Zusammenhaltung ihrer mannigfaltigen, aus der Quelle des einen Geistes entsprungenen Aussagen eine die andere erklärt und so von dem Deutlichen aus auch über das Dunkle Licht sich verbreitet. Für diese Forschung, welche sich so entschieden als möglich in die heilige Schrift selbst zu vertiefen hat, zeichnet nun allerdings die Meinung der Reformation einen bestimmten Gang vor. Wie nämlich die ganze Reformation ausging von einer Einsicht in den in der Schrift vorgezeichneten Weg des Heils, von deren Evidenz sie überzeugt war, so wollte sie diese evidente Schriftlehre oder die Hauptwahrheiten von Buße und Glauben, den Bedingungen der Seligkeit, als Canon betrachtet wissen, nach dem das schwankende oder anscheinend widersprechende in den heiligen Büchern zu deuten sei. Und hierin hatten die Reformatoren insofern Recht, als die uns zum Heil zunächst nothwendige Wahrheit das erste ist, woran wir uns zu halten und durch dessen lebendige Auffassung wir uns bei weiterer Schriftforschung leiten zu lassen haben. Dann aber beginnt nun allerdings eine nicht begründete Hemmung der selbstständigen Forschung, wenn nun diese Analogie des Glaubens

in immer ausgedehnterem Sinne genommen wird. Denn dieß ist wirklich geschehen. Indem man nämlich symbolische Bücher von immer größerem Umfange aufstellte, sollten diese als Richtschnur der Exegese betrachtet werden, und wenn sich auch die Theorie hierüber nicht klar ausbildete, so war es doch factisch nicht anders. In der lutherischen Kirche ward keine andere Deutung der Abendmahls Worte oder der auf die Verherrlichung der menschlichen Natur in Christo bezüglichen Stellen gebuldet, als jene, welche von Luther gegeben und in der Coucordienformel sanctionirt worden war. In der reformirten Kirche wurden die ersten Angriffe auf Arminius dadurch hervorgerufen, daß er es wagte, den Abschnitt im siebenten Capitel des Briefs an die Römer, wo Paulus seine inneren Kämpfe schildert, nicht wie Calvin und Beza von dem Zustande des Wiedergeborenen, sondern des noch nicht wiedergeborenen Menschen zu erklären. Und diese Fesseln der Exegese wurden durch das Concilium von Dortrecht noch enger und fester geschmiedet. Die Schriften Luthers erhielten in exegetischen und dogmatischen Fragen in der lutherischen Kirche eine mindestens eben so große Autorität als die Schriften der Kirchenväter in der katholischen Kirche, und was zur Entschuldigung dieser Einführung eines neuen Zwanges in Dingen der Schriftforschung dienen kann, ist nur dieses, daß diejenigen, welche ihn ausübten, eben fest überzeugt waren, daß sie damit wirklich nur den klaren und reinen Sinn der Schrift sicher stellen gegen Verfälschungen, auf welche nur Böswilligkeit oder fleischlicher Leichtfinn verfallen könnte, und die sofort zur Untergrabung des Wohls der Kirche und zum Verderben der Seelen gereichen müßten.

Wir müssen nun dem entgegen und namentlich im offenen Widerspruch mit allen, welche darauf ausgehen, dieses Verhältniß der symbolischen Bücher zur heiligen Schrift zurückzuführen und die Selbstständigkeit der Schriftforschung hiedurch von neuem zu beschränken, uns gegen jede solche Einschränkung unserer exegetischen Untersuchungen feierlich verwahren, durch welche unsere

Freiheit eine ohne allen Vergleich geringere würde, als diejenige, welche der Ausleger in der katholischen Kirche genießt. Vielmehr ist es uns geboten, mit lebendiger Aneignung der biblischen Heilslehre zu beginnen, dann aber mit Anwendung aller Mittel der neueren Wissenschaft und ohne alle Rücksicht auf kirchliche Satzungen uns in die heilige Schrift zu versenken, nach einer durchaus selbstständigen Reproduction ihres Inhalts zu ringen, die kirchlichen Lehrformen der freiesten Prüfung zu unterwerfen und sie nur so weit zu billigen, als wir in ihnen auf Grund eigener Untersuchung einen adäquaten Ausdruck des biblischen Inhalts erkennen. Das Verhältniß des Christenthums zu den modernen nicht-christlichen Denkweisen, der harte Geisteskampf, den wir für dasselbe zu kämpfen haben, macht es uns sonnenklar, daß mit einer unvermittelten Geltendmachung symbolischer Bücher und mit einer unbedingten Forderung, das Christenthum in der Gestalt anzunehmen, wie sie es darstellen, gar nichts mehr auszurichten ist. Kann jede Gegenwart nur durch sich selbst überwunden werden, so ist es auch hier unsere Pflicht, durch eine mit allen Mitteln der Gegenwart ausgeführte und eben dadurch allen Anforderungen der Gegenwart genügende Reproduction der ewigen und daher immer neuen biblischen Wahrheit der nicht christlichen Denkungsart des Zeitalters entgegen zu treten. Zur Herstellung eines solchen neuen Aufbaues ist aber die allerhöchste Unabhängigkeit der Bibelforschung von allen zufälligen Formeln vergangener Jahrhunderte die erste und unerläßlichste Bedingung.

Nur ein solches Streben, dem allein die Kraft inwohnt, etwas in den Wirren des neueren Unglaubens beständiges und siegreiches zu produciren, kann auch zur gerechten Würdigung eines aus alter Zeit überlieferten, nicht protestantischen Lehrtypus führen. So lange unsere Exegese an die symbolischen Bücher der Protestanten gekettet ist, sind wir nicht im Stande, den Lehrformen des Katholicismus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, denen die Bestimmungen unserer Confessionen mit der Absicht, sie

völlig auszuschließen, entgegengesetzt sind. Hierzu gelangen wir nur durch eine wahrhaft freie Exegese, welcher es gelingt, nicht mehr bloß von der späteren Zeit, vom Standpunkt des ausgebildeten Protestantismus in die Bibel und auf den Katholicismus zurückzublicken, sondern von dem Anfangspunkt der ganzen Entwicklung, von der Bibel selbst aus auch die specifischen Lehren des Katholicismus in ihrem Werden und in ihrer relativen Wahrheit zu verstehen. Ist aber dieß der ächt protestantische Standpunkt, ist jede Ansetzung der Exegese an kirchliche Bestimmungen des sechzehnten oder siebenzehnten Jahrhunderts eine Inconsequenz des alten Protestantismus und ein Rückfall in den Katholicismus und zwar eben in das Unberechtigte am Katholicismus gewesen, so müssen wir sagen, daß gerade die specifisch protestantische Methode der Schrifterklärung uns befähigt, in der Discussion mit den Katholiken auf Grund der heiligen Schrift gerecht und unparteiisch zu verfahren und dem Ziele der Verständigung um einen Schritt näher zu kommen.

Dieselbe Freiheit, die wir uns in exegetischer Prüfung der protestantischen Kirchensatzungen erlauben, müssen wir in Hinsicht auf die Concilienbeschlüsse der alten Kirche und auf das kirchliche Alterthum in Anspruch nehmen. Wenn dieses an sich eine Autorität sein sollte, so würde es als eine solche zuvörderst in subsidiarisches Verhältniß zur heiligen Schrift gestellt und als nächste Instanz bezeichnet werden können, wenn es sich um Auslegung der Schrift handelt. Und auch in neuester Zeit ist dem kirchlichen Alterthum wenigstens in Hinsicht auf die Lehren, über welche es auf großen Concilien entschieden hat, von protestantischen Theologen eine derartige Stellung eingeräumt worden. Aber es ist unmöglich, ein solches Princip zuzugeben, ohne mit unvermeidlicher Consequenz zur unbedingten Annahme der ganzen kirchlichen Entwicklung bis zum vierten Lateranensischen und bis zum Tridentinischen Concil geführt zu werden. Daß diese Consequenz sich mit Nothwendigkeit aufdringt, haben wir zur Genüge an dem

Beispiel der anglikanischen Theologen zu Oxford gesehen. Auf diese Männer müssen wir alle jene unter uns verweisen, welche meinen, den ersten drei oder vier oder fünf oder sechs Jahrhunderten oder den vier ersten öcumenischen Concilien und dem Symbolum Athanasianum unbedingte Anerkennung zollen zu müssen, und diese Sagen des Alterthums aller freien exegetischen Prüfung zu entziehen. Eine solche Gränzlinie läßt sich nun und nimmermehr ziehen. Wir haben in unserem allgemeinen Theil bemerklich gemacht, wie allmählig, unmerklich und natürlich die Uebergänge namentlich von der noch einigen Kirche des römischen Reichs zur Kirche des abendländischen Mittelalters sind. Es wird daher auch nichts helfen, mit einigen englischen Theologen der Oxforder Schule den Moment der Trennung zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche — dessen nähere Bestimmung selbst wieder sehr vielen Zweideutigkeiten unterliegt, als Marktscheide der Zeiten zu betrachten. Dem siebenten öcumenischen Concil, welches noch der Zeit vor dem Schisma angehört, vermögen wir ebenso wenig Anerkennung zu gewähren, als ihm Karl der Große gewährt hat, und hinwiederum hat das meiste, was nach der Trennung hervortritt, seine Wurzel schon in der Zeit vor der Trennung, indem es eben diese mit herbeiführen half.

Eben so wenig läßt sich ein bestimmtes, reines und klares Princip auf dem Wege gewinnen, den vor Zeiten Calixtus eingeschlagen hat, um das kirchliche Alterthum, die ersten fünf Jahrhunderte, die Schriften der ältesten zweiundzwanzig Kirchenväter zu einem principium fidei secundarium zu erheben. Wir müssen unverrückt bei dem protestantischen Grundsatz stehen bleiben, daß wir, bei aller Anerkennung für das unsterbliche Verdienst, welches die Lehrer der alten Kirche durch Ausarbeitung und Vertheidigung der Lehren von Christo und der Trinität, von der Schöpfung, dem Sündenfall und seinen Folgen und von der Wirkung der göttlichen Gnade sich erworben haben, dennoch den Beschlüssen ihrer Concilien nur insoweit bestimmen können und

dürfen, als wir uns selbst aus der heiligen Schrift von ihrer Schriftgemäßheit überzeugt haben. Wer den specifischen inneren Unterschied zwischen den schöpferischen Offenbarungen der heiligen Schrift und aller späteren kirchlichen Reproduction ihres Gehaltes in menschlich vergänglicher Form nicht wahrnimmt, der hat nie erkannt, was die Kirche Christi an den heiligen Schriften hat. Das einfache Wort des Geistes, der in ihnen zu uns spricht, birgt in sich eine so unergründliche Tiefe des Reichthums an Weisheit und Erkenntniß, daß alle kirchliche Dogmatik, sei es bei Kirchenvätern, Scholastikern, Reformatoren oder altprotestantischen Systematikern als Armuth dagegen erscheint. Wer der kirchlichen Entwicklung und den auf dem Wege menschlicher Thätigkeit gewordenen dogmatischen Formeln eine innere Nothwendigkeit und Unverbrüchlichkeit zuschreibt, der würdigt, möge er sich selbst für noch so rechtgläubig halten, die heiligen Schriften ganz in derselben Weise herab, wie die Gegner des Christenthums, welche die Bibel als schwachen Anfangspunkt erklären, das Christenthum aus patristischer, scholastischer und altprotestantischer Literatur construiren und dann an diesem hölzernen Gerüste ihre Zerstückelung üben, nicht erkennend den ewigen unerreichbaren Geist, der in unnachahmlicher Größe und Wahrheit durch die heiligen Schriftsteller zu uns geredet hat *).

Ich muß hier noch einmal an die historische Basis erinnern, die wir in unserem ersten Theile gelegt haben. Nicht ist es so,

*) Obiges gilt gegen das dogmatische Werk von Strauss, dessen aufmerksame Lectüre indessen alle diejenigen Theologen, welche an der Wiederherstellung der Dogmatik des siebenzehnten Jahrhunderts arbeiten, überzeugen könnte, daß den jetzigen Gegnern gegenüber eine schlechterdings selbstständige, unmittelbar auf die Tiefen der Offenbarung eingehende, wahrhaft speculative Reconstruction des christlichen Glaubensinhaltes die erste unerläßliche Aufgabe und Pflicht ist. Wer hieran zu arbeiten versäumt und statt dessen nur Auszüge aus Gerhard, Calov und Hollaz zu liefern weiß, streckt vor dem Gegner die Waffen.

daß sich sofort an die heiligen Schriften eine ihnen im wesentlichen an Werth gleichstehende Fortentwicklung angeschlossen, die als nothwendige Ergänzung zu ihnen hinzutrat. Rein im Gegentheil, unmittelbar nach den Aposteln verfliegen die Ströme des Geistes und mit dem Zustand tiefer Armuth beginnt nun die natürliche Entwicklung, in welcher auf natürlichem Wege, mit den Mitteln menschlicher Wissenschaft die Kirche daran arbeitet, sich desjenigen allmählig wieder zu bemächtigen, was in den heiligen Schriften in schöpferischer Kraft und unermesslicher Fülle von Geistesgehalt producirt worden war. Die Gränze der canonischen Schriften ist, wenn wir die innere Beschaffenheit der neutestamentlichen Bücher mit der nächstfolgenden Literatur vergleichen, eine vollkommen scharfe und klare, und es kann zur sichersten Evidenz gebracht werden, daß nur die Verfasser unserer canonischen Schriften des neuen Bundes solche Männer sind, welche an der ersten Ausgießung des heiligen Geistes Antheil gehabt haben. Dieß steht fest, mögen die Namen einzelner Verfasser so oder so lauten. Und selbst die destructive Kritik muß eine Ahnung hievon haben, da ein verborgener Stachel sie dazu treibt, eben nur an diesen Werken ihre Willkür zu üben, während sie fast alles spätere gleichgültig liegen läßt, verschont, oder geradezu mit der unvernünftigsten Vorliebe hervorhebt, um es zur Bekämpfung der primitiven Geistes schöpfung zu benützen.

Sie wissen, meine Herren, wie viel Lineamente der wahren Kirche ich noch an der Kirche des zweiten und dritten, des vierten und fünften, ja aller folgenden Jahrhunderte finde. Dieß läßt hoffen, daß auch in der Lehre die Kirchenväter mit der apostolischen Wahrheit in demselben Verhältniß stehen werden. Aber eine apriorische Gewißheit dafür haben wir nicht, da schon das zweite Jahrhundert vom ersten durch eine geistige Kluft getrennt ist, mit deren Größe keine spätere verglichen werden kann.

Immerhin ist das kirchliche Alterthum der Boden, den wir außer der heiligen Schrift mit der katholischen Kirche noch gewisser-

maßen gemeinsam haben. In ihm wurzeln die Lehren, über welche im Zeitalter der Reformation kein Streit zwischen den beiden Kirchen, der alten und der neu sich bildenden war; die Lehren, welche beide Kirchen gegen den gemeinsamen Feind, den modernen Unglauben in der Gegenwart und Zukunft zu vertheidigen haben. Nichts kann so sehr über den hohen Werth dieser gemeinsam gebliebenen Lehren und die Augen öffnen als die Erfahrungen der neueren Zeit. Ich setze voraus, daß auch Sie, meine Herren, nichts verwerflicher finden als Concoedate, welche von protestantischen Christen mit dem Atheismus geschlossen werden, um die katholische Kirche desto energischer und erfolgreicher bekämpfen zu können; die jetzige Aufgabe der Christenheit ist höchst analog derjenigen, die sie in den ersten Jahrhunderten zu erfüllen hatte. Die Irrthümer, deren Bekämpfung es gegenwärtig gilt, sind nicht denen analog, welche vom vierten Jahrhundert an die Thätigkeit der Kirche in Anspruch nahmen, als sich die alten schroffen Irrlehren, wie die ebionitische und doketische, in subtilerer Form und täuschender Umhüllung als nestorianische oder entychianische Häresie der Wahrheit entgegenstellten. Noch weniger sind jetzt diejenigen Fragen die Hauptfragen, über welche sich im sechzehnten Jahrhundert die Kirche getheilt hat, sondern es gilt einen Kampf gegen Gestalten des Irrthums, welche nur in den ältesten Feinden des Christenthums, im Heidenthum und im heidnischen Gnosticismus ihre Analogieen haben. Nicht mehr bloß über das, was wir im dritten oder im zweiten der drei Hauptartikel unseres Glaubens bekennen, ist der Streit, die Irrlehren in Beziehung auf die allerersten Fundamente der Religion treten jetzt hervor, und das Bekenntniß, welches wir gegen Atheismus und Pantheismus abzulegen haben, ist im Wesentlichen kein anderes, als jenes, mit welchem die Kirche des Alterthums dem pantheistischen Heidenthum, der dualistischen und fatalistischen Gnosis entgegentrat. Dieses Bekenntniß ist aber in allen seinen Theilen ein solches, worin beide Kirchen übereinstimmen. Und

nicht allein in dem, was sie über Gott, seine Persönlichkeit, seine ethischen Eigenschaften und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen lehren, auch über die ganze Lehre von der Trinität, von der Menschwerdung und von der objectiven Seite des Erlösungswerkes stimmen wir mit der katholischen Kirche zusammen. Könnte sie von den falschen Zuthaten lassen, mit welchen sie diesen heiligen Wahrheiten theilweise ihre Wirksamkeit benimmt, es bedürfte nicht erst der Grundlegung einer gemeinsamen Basis, sie ist gelegt, das Fundament, welches zur Einigkeit genügen würde, ist schon vorhanden. Nur kann jetzt freilich die äußere Vereinigung noch nicht vollzogen werden, ehe die katholische Kirche eingesehen hat, daß einiges, was sie auf dieß Fundament gebaut hat, aufgegeben, anderes wenigstens gemildert werden muß.

Denn nur von jeder falschen Zuthat befreit, kann das Christenthum seine volle Wirksamkeit, die es im geistigen Kampfe der jetzigen Zeit aufwenden muß, wieder entwickeln. Jedes unächte und vergängliche, das mit gleicher Nothwendigkeit und Strenge wie das ächte und ewige der Welt entgegengehalten wird, stört und hemmt die Wirksamkeit des ächten, und entfremdet der ewigen Wahrheit Gemüther, die sonst noch für sie gewonnen werden könnten. Und selbst die Rücksichtslosigkeit im Durchsetzen einer Wahrheit kann nicht umhin ihre heilbringende Wirkung zu beeinträchtigen, jede falsche Methode der Vertretung des Christenthums rächt sich auf unglückselige Weise dadurch, daß die Mißgriffe der Vertreter dem Christenthum selbst zur Last gelegt werden. Und hierüber dürfen wir uns nicht täuschen, daß, so groß und mächtig die Wahrheiten sind, die wir mit den Katholiken gemeinsam vertreten, dennoch die Art und Weise, in der wir sie vertreten zu müssen glauben, eine andere ist, als diejenige, welche der katholischen Kirche eigen ist und auch in der altprotestantischen Kirche gewöhnlich war. Zwar in dem, was die einfache apostolische Glaubensregel bekennet, dürfen und können wir keinen Schritt weichen, so wenig als dieß die katholische Kirche thut; aber nicht

ganz dasselbe ist es mit denjenigen Expositionen über die Lehre von Christo und der Trinität, welche sich in den Bekenntnissen der alten Kirche zunächst an das apostolische Symbolum anschließen. Wer von treuer und ganzer Hingabe an die heiligen Schriften sich leiten läßt und mit einem an ihnen geschärften Blicke die alte Kirchengeschichte durchforscht, wird nicht umhin können, einzusehen, daß in jeder der auf die Christologie und die Theologie bezüglichen Häresien wirklich ein falsches Element war, welches die Kirche richtig erkannte und durch dessen Verwerfung sie ihre Pflicht erfüllt hat. Gegenüber allen diesen Häresien, welche sich bis zum vierten öcumenischen Concilium erhoben, hatte die Kirche ein gewisses Recht auf ihrer Seite. Was sie in negativem Sinn gegen dieselben ausgesprochen hat, war eben so zeitgemäß als für die Zukunft erspriesslich. Aber wie es überhaupt von göttlichen Dingen leicht ist, zu sagen was sie nicht sind, schwer, auszusprechen, was sie sind, so haben die kirchlichen Bestimmungen über die Mysterien des Glaubens als affirmative Aussagen nicht den gleichen Werth, der ihnen als negativen zukömmt. Diese Behauptung, die in der Natur der menschlichen Erkenntniß überhaupt begründet ist, kann durch eine genauere Darstellung des Entwicklungsgangs jener zwei großen Hauptlehren nur bestätigt werden; es kam darauf an, durch negative Abgränzung nach der einen und nach der andern Seite hin, durch Abwehr der extremen Irrthümer, des arianischen und sabellianischen, des nestorianischen und eutychianischen, dem in der Mitte liegenden Mysterium immer näher zu kommen, ohne es jedoch selbst erschöpfen oder das positive lösende Wort für dasselbe finden zu können. Während es also allerdings dabei bleiben wird, daß die ausgeschiedenen Irrthümer Irrthümer sind, wird nicht behauptet werden dürfen, daß die kirchliche Bestimmung keine neue positive Entwicklung mehr zulasse, daß über ihre affirmativen Aussagen nie mehr hinausgegangen werden könne. Dieß gilt weder von der einen, noch von der andern jener zwei Hauptlehren. Es darf namentlich die

Lehre von Christo nicht als eine im monotheletischen Streit zur Vollendung gebrachte angesehen werden. Ein der monotheletischen Ansicht entgegengesetzter, correlater Irrthum ist in der Kirchenlehre, auch in den Bestimmungen der Concordienformel noch nicht wahrhaft überwunden und er kann auch so lange nicht überwunden werden, bis man sich entschließt, die mehr platonischen als biblischen Voraussetzungen über die absolute Unwandelbarkeit des Göttlichen (*ἀναλλοιωτον τὸ Θεῖον*) als eine durch Naturnothwendigkeit gesetzte, aufzugeben.

Nur deswegen nehme ich jedoch auf diese Gegenstände Beziehung, um den Unterschied auszusprechen, der zwischen protestantischer und katholischer Geltendmachung jener Lehrsätze stattfinden muß. Zwar erkennen auch einsichtsvolle katholische Theologen, wie Mähler, eine Veränderlichkeit in der Form des kirchlichen Dogma, unbeschadet der Einheit des biblischen Gehaltes an, und nähern sich dadurch um ein Großes der protestantischen Ansicht von kirchlicher Entwicklung, aber immer müssen sie doch, um nicht geradezu mit dem Katholicismus zu zerfallen, die jedesmalige Form als eine vom heiligen Geist gegebene und insofern dennoch notwendige und unerlässliche ansehen. Als eine solche muß sie dann auch den in das Christenthum Eintretenden vorgeschrieben werden, und wenn diesen auch die kirchliche Rücksicht zu Gute kömmt, welche sich nöthigenfalls mit einer *fides implicita* begnügt, so muß doch die Bereitwilligkeit, sich jenen Beschlüssen als einer göttlichen Autorität ohne Rückhalt zu unterwerfen, apodiktisch von ihnen gefordert werden. Dieß aber ist es, was die protestantische Kirche der katholischen nicht nachthun kann. Sie kann es als ihre Aufgabe erkennen, die alten Lehrformen über jene Dogmen im Unterricht beizubehalten und zu Grunde zu legen; sie kann darin ein rathames *tutum* erkennen, aber nicht ein *necessarium*. Sievon muß sie sich einmal durch den Gedanken an die Möglichkeit einer noch höheren positiven Entfaltung abgehalten fühlen, dann durch die Einsicht, daß alles Verständniß göttlicher Dinge

und religiöser Wahrheiten ein successives und darnach stufenmäßiges ist. Wo wir, wenn auch eine niedere Stufe der Erkenntniß Christi doch ein Wirken des Geistes Christi erkennen, da dürfen wir nicht mit der Forderung absoluter Unterwerfung unter die vollkommen ausgebildete Trinitätslehre dazwischen treten und durch gewaltsame Anticipation eine Entwicklung, welche falls sie eine ächte ist, ohnehin jenem Ziele sich entgegenbewegt, stören und unterbrechen. Nur hartnäckige und gehässige Renitenz gegen eine höhere Wahrheit verdient den Namen der Häresis. Nicht jede Abweichung von kirchlicher Lehrform darf so bezeichnet werden. Selbst die katholische Kirche unterscheidet materiale und formale Häresie. In die formale verfällt erst derjenige, welcher die ihm klar entgegengehaltene und authentisch ausgesprochene Wahrheit verwirft. Die heilige Schrift aber lehrt uns mit dem Namen des Häretikers den Begriff eines solchen zu verbinden, der mit Leidenschaftlichkeit gegen die bessere Erkenntniß reagirt, nicht eines solchen, der mit Anspruchlosigkeit seine noch unvollkommenere Erkenntnißstufe sich vorbehält. Die Entzweiung der Geister, die Vorurtheile des natürlichen Denkens gegen die positiven Lehren des Christenthums sind so ungeheuer hoch gestiegen, daß in unserer Zeit Schonung und liebevolles Eingehen auf allmählig sich gestaltende Ueberzeugung heilige Pflicht ist. Denn es begegnen uns im Leben nicht selten Menschen, die hauptsächlich darum mit dem Christenthum zerfallen sind, weil ihnen dieses das einzigemal, da es ihnen entgegentrat, in der Form einer fertigen, formulirten, abgeschlossenen Orthodorie ohne religiöse Lebendigkeit und ohne psychologisches Eingehen auf die Bedürfnisse ihres Herzens und Geistes sich darstellte. Die Methode der Apostel muß uns hier höchstes Vorbild sein; in ihr erkennen wir in herrlichster Vollendung die Weisheit des Eingehens auf die geistigen Zustände der zu Gewinnenden, ohne den leisesten Hauch unwahrhaftiger Accommodation, und ohne die mindeste Verlängnung der wesentlichen und nothwendigen Wahrheiten.

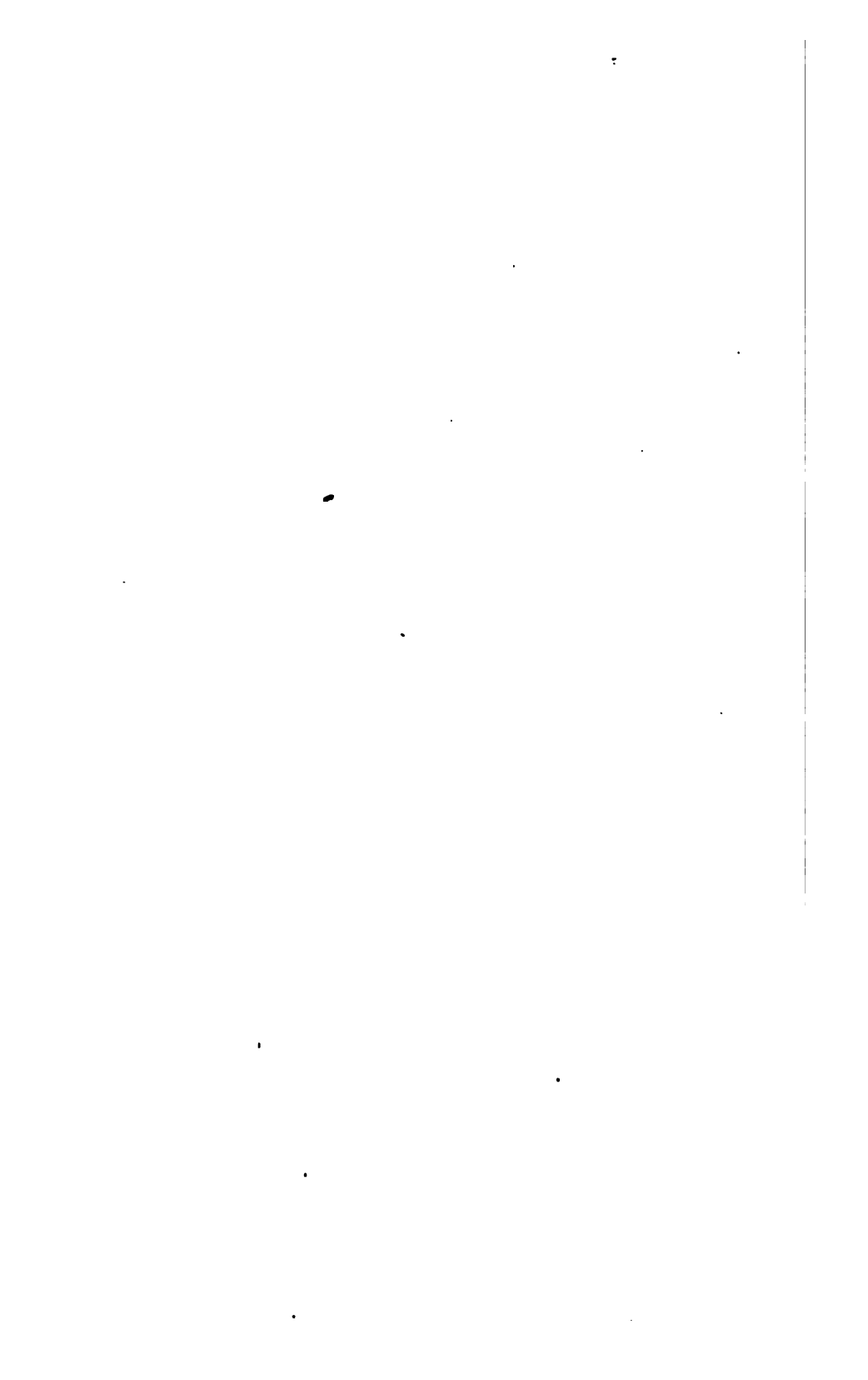
Von ihnen haben wir Protestanten, bei denen durch unglückliche Reminiscenz an ein vergangenes Zeitalter die Rechtgläubigkeit so leicht in inquisitorische Härte umschlägt, von den Aposteln hätte die katholische Kirche in dieser Hinsicht zu lernen.

Wer auf dem Gebiete der Erkenntniß — etwas ganz anders ist es auf dem Gebiete der Moral, was ich hier mit dem entschiedensten Ernst in Erinnerung gebracht haben will — zu vieles und zu unvermitteltes abrupt und dictatorisch verlangt, erreicht auch das wahre und das nothwendige nicht. Wer wie die katholische Kirche den ewigen Inhalt des Christenthums in einer Hülle menschlicher und doch für göttlich erklärter Formen der Welt darbietet, hat zum mindesten noch nicht seine eigentliche Aufgabe an der Welt erfüllt und ist noch nicht rein und unschuldig an ihrem Unglauben. Wird in dem ernstern Kampfe der Zeiten die katholische Kirche jene milde Weisheit sich noch aneignen, die von oben stammt, wird die Sonne der Gnade das harte Eis ihres inquisitorischen Grimmes, mit dem sie ihr Herz umpanzert hat, einst noch in Thränen der Demuth und Entsagung auflösen, dann ist alles gewonnen, die gemeinsame Wahrheit, welche wir dann wahrhaft vereinigt mit ihr bekennen können, wird alsdann ihre letzte große Aufgabe an der Menschheit erfüllen können.



Berichtigungen.

6. 3. 4 statt: welches, lies: welche.
 — 8. 3. 20 statt: schönen lies: schöneren.
 — 18. 3. 25 statt: sofort lies: sofort.
 — 96. 3. 18 statt: Worte lies: Wort.
 — 97. 3. 5 v. u. nach: errungenen, setze Semikolon.
 — 100. 3. 15 statt: ein, lies: sein.
 — 102. 3. 10 statt: Achtundzwanzig lies: Mehr als dreißig.
 — 107. 3. 8 statt: von einander lies: von einer andern.
 — 119. 3. 4 v. u. nach: quod, ist ein Komma zu setzen.
 — 156. 3. 7 v. u. statt: zugeben, lies: zu geben.
 — 157. 3. 15 statt: entscheidesten lies: entscheidendsten.
 — 168. 3. 4 lies: alle, welche die Prophetie anerkannten.
 — 176. 3. 1 v. u. statt: Vincentius lies: Augustinus.
 — 189. 3. 1 v. u. statt: collossalen lies: colossalen.
 — 190. 3. 6 v. u. lies: Religion.
 — 202. 3. 2 v. u. statt: „die lies: die.
 — 208. 3. 1 v. u. statt: Chalcedon lies: Chalcedon.
 — 233. 3. 15 statt: nur lies: und.
 — 266. 3. 6 v. u. ist das Komma nicht vor, sondern nach: beruhen,
 zu setzen.
 — 281. 3. 8 v. u. statt: und ihr, lies: ihr.
 — 284. 3. 1 v. u. statt: Wohlfarth lies: Wohlfahrt.
 — 306. 3. 9 statt: entstandenen lies: entstandene.
 — — 3. 7 v. u. lies: überlegter.
 — 318. 3. 6 statt: atbische, lies: ethische.
 — 347. 3. 12 ist nach: können, ein Punkt zu setzen.
-



Vorlesungen

über

Katholicismus und Protestantismus

von

Heinrich W. S. Thiersch,

Doctor der Philosophie und Theologie, ordentl. Professor der Theologie an der
Universität Marburg.

Zweite Abtheilung.

Erlangen,

Verlag von Carl Seyder.

1846.

1

2

Inhalt der zweiten Abtheilung.

	Seite
Einundzwanzigste Vorlesung	1
Zweiundzwanzigste Vorlesung	23
Dreiundzwanzigste Vorlesung	42
Vierundzwanzigste Vorlesung	63
Fünfundzwanzigste Vorlesung	87
Sechszwanzigste Vorlesung	109
Siebenundzwanzigste Vorlesung	134
Achtundzwanzigste Vorlesung	160
Neunundzwanzigste Vorlesung	193
Dreißigste Vorlesung	217
Einunddreißigste Vorlesung	241
Zweiunddreißigste Vorlesung	268

	Seite
Dreiunddreißigste Vorlesung	283
Vierunddreißigste Vorlesung	311
Fünfunddreißigste Vorlesung	330
Sechsenddreißigste Vorlesung	351



Einundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Wir schicken uns an, die dogmatischen Differenzen zu prüfen, welche zwischen beiden Kirchen auf dem Gebiete der Heilslehre bestehen. Und hier ist die objective Seite der ganzen Soteriologie noch beiden Confessionen gemeinsam, erst wo es sich von der subjectiven Aneignung des in Christo bereiteten Heiles handelt, gehen sie in einen, wie es scheint, unveröhnlichen Zwiespalt auseinander. Gemeinsam ist den Katholiken und denjenigen Protestanten, welche dem biblischen Grunde treu geblieben sind und die gebührende Achtung für die mit der heiligen Schrift übereinstimmende Entwicklung des kirchlichen Dogma bewahrt haben, nicht nur die Anerkennung der das Heil begründenden göttlichen Thaten, die wir im apostolischen Symbolum zu glauben bekennen, sondern auch der wesentliche Inhalt von alledem, was über diese Thatfachen im Alterthum und im Mittelalter als weitere Exposition des Dogma von der Menschwerdung Christi und von seinem Verdienst erläuternd sich angeschlossen hat.

Die erlösende Wirksamkeit Christi ward von den Kirchenvätern unter drei verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt, von denen der dritte erst im Mittelalter seine volle Ausbildung gewonnen. Wir finden nämlich, daß die Väter einmal die Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich als Begründung des Heils betrachten, indem durch die in ihr geschehene unaussprechlich innige Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur, der letzteren das im Sündenfall verlorne unvergängliche Leben, die *ἀφθαρσία* wieder mit-

getheilt wurde. Der zweite Hauptpunkt, den sie, von acht biblischer Einsicht geleitet, nicht minder hervorheben, ist dieser, daß insbesondere durch Tod und Auferstehung des Menschgewordenen die Macht des Todes über das Menschengeschlecht, welche selbst eins ist mit der Macht der Sünde, für immer gebrochen und nun in Folge davon jedem Gläubigen der volle und ewige Sieg über Sünde und Tod gesichert sei. Der dritte Gesichtspunkt endlich, von dem sie ausgehen, ist dieser, daß durch Christi unschuldiges Leiden einem Recht Genüge geschehen, welchem der Mensch verfallen war, und dieses Recht fassen sie nun, einigen biblischen Andeutungen folgend, näher als jenes gerechte Verhängniß auf, durch welches der Mensch der Gewalt und Tyrannei seines Feindes, des Satans, in dessen Willen er sich ergeben, verfallen war. Wie nun die ganze antike Anschauung der Dinge es mit sich brachte, die Mächte der geistigen Welt so objectiv, concret und persönlich als nur möglich zu fassen, so haben die Väter diese Anschauung, in welcher Christus als Bezwinger Satans erscheint, über das biblische Maas und Verhältniß hinaus entwickelt. Hier war der Punkt, wo im Mittelalter eine weitere Ergründung der biblischen Lehre eintreten mußte, um ohne alle Abschweifung ins Abenteuerliche oder Mythologische die Veröhnung vom Standpunkte des göttlichen Rechts und der Gerechtigkeit aus zu ergründen. Dieses Moment ist es denn, daß in der Lehre von Christi Verdienst und Genugthnung von Anselmus nicht nur zur vollen Klarheit erhoben, sondern auch der ganzen Heilslehre der Kirche des Mittelalters zu Grunde gelegt wurde, ebenso wie der erste jener drei Gesichtspunkte, welcher die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur an sich als Grundlage des Heils betrachtet, vorzugsweise der der alten Kirche gewesen war. Diese Lehre nun, daß durch Christi Leiden und Tod der ewigen Gerechtigkeit volle Genüge geschehen und objectiv die Sünde der Menschheit gesühnt sei, hatten auch die Reformatoren als gemeinsamen Glauben der Kirche auf tiefste in ihr Inneres

aufgenommen, so zwar, daß ihre weiteren Entfaltungen der Heilslehre stets auf diese große Voraussetzung sich gründen. So ist es insbesondere mit der Lehre von der Rechtfertigung. Und ist an dieser, was wir später erst noch prüfen müssen, wirklich eine einseitige Hervorhebung des juridischen Momentes, welche der Ergänzung durch die andern Gesichtspunkte der alten Kirche bedarf, so ist dieß nicht sowohl den Reformatoren zur Last zu legen und aus einer, etwa ihnen ganz eigenthümlichen Einseitigkeit zu erklären, sondern es ist diese Auffassung aus der Gesamtstimmung der damaligen Kirche abzuleiten und auf die vorwiegend juridische Entwicklung der Heilslehre in der mittelalterlichen Dogmatik zu reduciren. So sicher glaubte sich die Kirche des sechzehnten Jahrhunderts im Besiz dieser Glaubenswahrheit, der Lehre von der Genugthuung Christi, daß in keinem ihrer gegen die Katholiken gerichteten Bekenntnisse die Protestanten dieses Dogma erst ausdrücklich hervorheben und sicherstellen zu müssen meinten, und auch unter ihnen selbst ward erst durch die socinianische und arminianische Ansicht eine ausdrückliche Wahrung dieses Theils der Heilslehre nöthig gemacht, wie sie in den Beschlüssen von Dortrecht im Gegensatze zu arminianischen Tendenzen aufgestellt ward.

Die Differenz mit den Katholiken trat also erst an dem Punkte, aber da auch unaufhaltsam hervor, wo die Lehre von der Aneignung des Verdienstes Christi zum Heile des Einzelnen beginnt. In wiefern hiezu die Leistungen des Menschen und die von der Kirche angeordneten Satisfactionen etwas beitragen, dieß war der Ausgangspunkt des Streites. „Da unser Meister „und Herr Jesus Christus spricht: thut Buße, will er, daß das „ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete oder unauf- „hörliche Buße soll sein.“ Dieß war die erste von Luther's fünf und neunzig Thesen, mit dieser Forderung einer innerlichen und tiefgehenden Buße trat er den im Ablass zur äußersten Neulichkeit gesunkenen kirchlichen Satisfactionen in den Weg.

Die Nothwendigkeit einer ins tiefste Innere eindringenden, in diesem Leben nie abgethanen, stets gründlicheren und ernstlicheren Sinnesänderung, die Unmöglichkeit, durch irgend ein eigenes Werk Gnade zu verdienen, da sie sonst nicht einmal Gnade sein würde, die Rechtfertigung, durch welche der Mensch vor Gottes Gericht zu bestehen vermag, eine reine That göttlicher Gnade, beruhend auf dem alleinigen Verdienst Christi, dieß Verdienst Christi, der ausschließliche Grund und Quell alles Heils, vor welchem alles, was sonst Verdienst heißt, sei es der Heiligen im Himmel oder der auf Erden streitenden Kirche absolut verschwindet, endlich, daß die Werke des Menschen nur dann gut, nur dann gottgefällig sind, wenn sie aus dem Glauben, aus dem heiligen Geist hervorgehen, als williger und freudiger Dank für die unverdiente Gnade Gottes in Christo, daß sie aber auch so in diesem Leben nie zu absoluter Reinheit sich erheben, nimmermehr zum Verdienste Christi auch nur das Geringste hinzuthun und nicht den leisesten Grund des Ruhmens und des Selbstvertrauens für den Menschen abgeben können — dieß sind die großen praktisch-religiösen Hauptgedanken der Reformatoren. Wie sie ihre eine nächste Voraussetzung in der gemeinsamen Kirchenlehre von Christi Verdienst und Genugthuung haben, so schließen sie sich andererseits aufs innigste an den Inhalt der Augustinischen Lehre an, wie diese zumal in den letzten, von Luther überaus hochgestellten, Schriften des Kirchenvaters, denen gegen die Roffilienfer dargestellt ist. Alles, was Augustinus von der Sünde des Menschen und seiner Unfähigkeit zum Guten und von der göttlichen Gnade gelehrt hatte, nahmen insbesondere Luther und Melancthon vollständig in sich auf und fügten als das vollendende Moment den aus Paulus gewonnenen Begriff des Glaubens hinzu. Denn wenn etwas bei Augustinus und bei Anselmus noch fehlt, so ist es eben die Einsicht in das Wesen des Glaubens; denn alle diese großen Lehrer der Vorzeit haben die Vernichtung jedes menschlichen Ruhmes vor Gott, die un-

bedingte Verherrlichung der göttlichen Gnade nur auf dem Wege der absoluten Abhängigkeit des Menschen vom Wirken des göttlichen Geistes zu wahren gesucht, keiner von ihnen hat zu diesem negativen Hauptgedanken den positiven von der Aneignung aller Güter des Heiß rein durch den Glauben hinzugefügt.

Als Luther, der Augustinianer, auftrat, da war die latholische Kirchenlehre in einem Zustande des Verfalles, in welchem sie weder demjenigen gleichstand, was sie einst in der Blüthezeit der Scholastik gewesen war, noch auch dem später durch das Tridentinum festgestellten Lehrtypus völlig congruent zu denken ist. Die Scholastik als Wissenschaft war herabgekommen, und auch an religiösem Gehalte hatte sie verloren. Keine Männer von der religiösen Ehrwürdigkeit wie Thomas oder Bonaventura waren mehr unter ihren Vertretern. Niemand wird einen Dr. C. mit dem doctor angelicus und dem doctor seraphicus vergleichen. Die spätere Kirchenlehre aber trägt, verglichen mit den Ansichten, die am Anfang der Reformation im Schwange gingen, allenthalben die Spuren einer heilsamen Rückwirkung an sich, welche sie der Thätigkeit der Reformatoren verdankt. Man ward gemahnt, alte pelagianische Irrthümer, von denen früher alles schwieg, wieder ausdrücklich zu verdammen, oder schweigend fallen zu lassen, und die besseren, psychologisch-tieffinnigeren und religiös-fruchtbareren Elemente der scholastischen Theologie wieder aus Licht zu ziehen und in Wirksamkeit zu setzen. Diese Rückwirkung trat schon in den ersten Decennien der Reformation ein und durch die Beschlüsse von Trident ist sie insbesondere für diejenigen Länder, wo von nun an der Katholicismus den Protestantismus zur Seite hatte, eine bleibende geworden. In Anbetracht dieser Thatsachen ist die Behauptung derjenigen schwer zu begreifen, welche meinen, die latholische Kirche sei seit dem Tridentinum, was ihre religiöse Wirksamkeit betrifft, eine schlechtere, als sie vor der Reformation war.

Luther's Lehre ist nicht im Gegensatz zu der des Conciliums

von Trident, dessen Anfang er kaum noch erlebt hat, sondern im Gegensatz zu jener vulgären Praxis entstanden, an der sich die verderblichen Consequenzen des Irrigen in der katholischen Theorie gewaltiger als je vorher oder nachher an den Tag gegeben haben. Hiezu kommt, daß Luthers Schriften, so reichhaltig und mit denen seiner Schüler verglichen productiv und schöpferisch sie auch sind, nicht als systematisch ausgeführte Antithese gegen eine systematische Form des Katholicismus betrachtet werden können. Die Zeit, in welcher System gegen System gestellt wird, und die beiderseitige Lehre mit der höchsten Schärfe des Ausdrucks verarbeitet und mit dem ganzen Apparat der Gelehrsamkeit gerüstet in den Kampf eintritt, beginnt erst seit dem Tridentinum. Eine wissenschaftliche Discussion, welche die gefestigte und sanctionirte Form des Katholicismus und Protestantismus gegen einander halten will, muß, natürlich mit stetem Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der Principien, an die Worte eines Chemnitz, Bellarmin und Gerhard sich halten. Auch wir müssen, da wir nicht Reformationsgeschichte zu geben haben, sondern sehen wollen, was an den fertigen Gegensätzen Recht und Unrecht ist, dem Schematismus folgen, den im Wesentlichen das Tridentinum in der fünften und sechsten Session durch die Beschlüsse de peccato originali und de justificatione vorgezeichnet, die spätere Polemik nur noch mehr specialisirt hat. Insbesondere aber wird es Röhlers's Symbolik sein, der wir von nun an nicht mehr von der Seite weichen dürfen, um sicher zu sein, daß uns nichts, was auf dem neueren wissenschaftlichen Standpunkt der Polemik vorgebracht werden kann, entgeht. Der von Röbler eingeschlagene Gang ist nun aber dieser, daß er der Lehre von der Erbsünde noch die vom Urzustand und vom Ursprung des Bösen voraussetzt. Der einfache Weg, um überhaupt zum Verständniß der protestantischen Lehre zu gelangen, ist dieß freilich nicht, denn ein lebendiges praktisches Eindringen in dieselbe ist eben nur auf dem Weg psychologischer Einsicht, d. h. wahrer Selbsterkenntniß

und eigner Heilbefahrung möglich, welche nicht mit der Frage nach dem Urzustand des Menschen, sondern mit demjenigen anhebt, was das Heil des Einzelnen zu allernächst angeht. Hier aber dürfen wir, unter der Voraussetzung schon anderweitig gewonnener Einsicht in die christliche Heilslehre, uns nicht weigern, auf den systematischen Gang der Dogmatik uns einzulassen, erwartend, daß sich uns auch so Wahrheit und Gehalt der beiderseitigen Dogmen ans Licht stellen wird.

Wenden wir uns also jetzt der Lehre vom Urzustande des Menschen und vom Sündenfalle zu, den wir zuvörderst an sich, dann erst mit Hinsicht auf seine Folgen zu betrachten haben werden, so glaube ich hier den richtigen Weg der Darstellung und der Verständigung einzuschlagen, wenn ich mit der Nachweisung desjenigen beginne, worin beide Confessionen wesentliche christliche Wahrheiten gegen nicht christliche Denkungsarten der modernen Zeit gemeinsam bekennen, dann aber dasjenige nachzuweisen suche, worin beide gemeinsam irren; so werden wir am sichersten dahin gelangen, zuletzt mit strenger Gerechtigkeit zu bestimmen, worin die Parteien gegeneinander Recht und worin sie Unrecht haben.

Die gemeinsame Wahrheit, deren Werth und Belang uns durch die Erfahrungen der neueren Zeit in volles Licht treten muß, besteht nun aber, wenn wir uns noch rein an die Bedeutung der Lehre vom Urzustand halten, darin, daß beide Theile mit gleicher Entschiedenheit die Einheit des Menschengeschlechts behaupten, daß sie dasselbe von einem höhern heiligen, im Vergleich mit dem jetzigen Zustande vollkommenen Urzustande ausgegangen sein lassen, und daß sie in der Erlösung durch Christus die Wiederherstellung eines verlorenen Urverhältnisses des Menschen zu Gott erkennen.

Beide stehen damit im Gegensatz zu allen Denkungsarten, welchen Namen sie auch haben mögen, welche die Welt oder den Organismus der gesammten Natur rein durch ihr immanente

Kräfte geworden sein lassen und den Menschen nur als deren letztes Erzeugniß, als das höchste Naturwesen betrachten. Denn hiemit verbindet sich dann in der Regel, ja fast mit unausweichlicher Nothwendigkeit die Lehre, daß die Geschlechter der Menschen eben so wenig eine ursprüngliche Einheit seien, als die Geschlechter der Thierwelt, sondern eben in ihrer Unterschiedenheit als verschiedene, aber gleich unmittelbare Erzeugnisse der Natur angesehen werden müßten, und fast mit der gleichen Nothwendigkeit führt solche Ansicht von den Dingen da hin, indem ihr die Kosmogonie und die Weltgeschichte wie ein großer von unten nach oben strebender Proceß erscheint, den Menschen mit dem tiefsten Unten anfangen zu lassen, so daß sein Urzustand derjenige gewesen sein müßte, in welchem er eben von der Thierheit herkam, die erste Stufe seines Daseins die der absoluten Uncultur und Nicht-Religion. Wir wissen, daß es nicht bloß Rousseau oder Oken sind, welche uns solche Theorien statt der heiligen Uebersieferungen darbieten. Keines der jetzt zu so ungeheurer Macht angewachsenen naturalistischen und pantheistischen Systeme, auch jenes nicht, das sich gerne mit dem Namen der Wissenschaft *κατ' εἶσοχῆν* schmückt, kömmt über derartige Lehren hinaus, und wir müssen uns nur wundern, wie die Anhänger der neuesten Weltansicht nicht wenigstens hier den Punkt erkennen, an dem das Ganze seine Unwahrheit und seine Unfähigkeit zur Erklärung der Wirklichkeit verräth. Denn wenn irgend etwas aus dem logischen Pantheismus mit Nothwendigkeit folgt, so ist es, wie die Ewigkeit der Welt, so auch der von Ewigkeit her erreichte Abschluß des Proceßes oder die ewige Menschheit, wogegen aber die ganze Erde das Zeugniß ablegt, daß das Menschengeschlecht einen zeitlichen Anfang genommen, der von jenem Standpunkt aus eben so wenig verstanden werden kann, als das Ende der Dinge, dem die Geschichte mit immer schleunigerem Fortschritt zuweilt. Wie ungeheuer der Widerspruch jener Denkweise mit dem Christenthum ist, mußte für diejenigen, die es nicht vorher schon wußten, durch

die Glaubenslehre von Strauß völlig an den Tag kommen. Wir müssen uns von nun an mit unerfütterlicher Bestimmtheit und Klarheit bewußt werden, daß zu des Christenthums höchsten Voraussetzungen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts, seine Gottähnlichkeit in dieser Einheit und die Parallele zwischen dem ersten und dem zweiten Adam, dem ersten und dem zweiten Sohne Gottes gehört. Von Christus aus und in ihm wird uns erst die wahre Erkenntniß dessen, was der Mensch sein soll, und was er einst wirklich war. Alles, was Sein heiliger Geist in uns Neues und Göttliches wirkt, ist zugleich eine Anticipation einer herrlichen Zukunft und eine wieder auflebende Reminiscenz des gottebenbildlichen Zustands, in dem wir wirklich geschaffen waren. Alle unwürdigen und kindischen Vorstellungen, welche namentlich die rationalistische Denkweise gerne an die Erzählung der Genesis anheftet, schwinden vor dem Blicke derjenigen in ihr Nichts zusammen, welche von der Erfahrung der erlösenden Kraft Christi aus in die Urzeit zurückschauen. An denjenigen Philosophen allein erkennen wir Führer zur Wahrheit, welche mit dem prophetischen Lieffinn eines Jakob Böhme und Baader den Urzustand des Menschen zu deuten verstehen; nur diejenigen können wir auf dem Wege wahrer Forschung über die Urgeschichte der Menschheit begriffen glauben, welche durch die Anerkenntniß einer Urgemeinschaft mit Gott, einer heiligen Uroffenbarung Licht in die ältesten Sagen und Gesichte der Völker zu bringen wissen.

Glauben wir nicht, daß uns entgegengesetzte naturalistische Ansichten nicht in gefährliche Nähe gedrungen oder durch die neuesten Vorgänge schon wieder ausgeschieden seien. Nur derjenige könnte hier sorglos sein, der Schleiermachers Dogmatik nicht kennt oder nicht versteht. Was Schleiermacher von den ersten Stufen der Religion in den Anfangszeiten des Menschengeschlechts sagt — ich muß das Hiehergehörige für das schwächste und verfehlteste in seiner ganzen Glaubenslehre halten, — erinnert nur zu sehr an die Armseligkeiten Rousseaus, und die falsche

Voraussetzung, daß der Ueberlieferung vom einheitlichen und gottähnlichen Anfang des Menschengeschlechts keine Wahrheit zu Grunde liege, ist mit ihren schädlichen Konsequenzen bis tief in das System eingedrungen. Mit diesen Voraussetzungen, die dem Christenthum ewig unvereinbar sind, soll dieses dadurch ausgehöhlt werden, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen nicht als factisch einstmalig vorhandener Zustand angenommen werden müsse, sondern es genüge, unter ihr den Inbegriff der in jedem Menschen vorhandenen Naturanlagen zu verstehen *). Die Lehre vom Ebenbild Gottes, dieser tiefste Grundbegriff des ganzen Christenthums wird ohnehin ganz auf die Seite geschoben **). Es klingt sehr schön, wenn Christus die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur genannt wird. Wer aber Schleiermachers Vorstellung vom Anfang der Menschheit dabei noch im Gedächtniß hat, muß in dieser Ausdrucksweise nur die Verhüllung einer tiefen Unwahrheit erkennen.

*) In der ersten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre lautete der 74. Lehrsatz: „Die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen besteht erstlich in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation durch den Geist, oder in der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele; zweitens in der Erregbarkeit seines Erkenntnisvermögens durch die umgebende Welt, oder in der Zusammengehörigkeit der Vernunft und der Natur; drittens in der Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Gemeingefühl, oder in der Zusammengehörigkeit des Einzelnen und der Gattung; endlich in der Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens oder in der Zusammengehörigkeit des niederen und des höhern Selbstbewußtseins.“ Vgl. Delebrück Erdörterung einiger Hauptstücke in Schleiermachers Glaubenslehre 1827. S. 112 u. 115.

***) Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Auflage I. B. S. 237.: „wenn — die Frage aufgestellt wird, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes,“ wodurch doch (in der Genesis) ohnstrittig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den anderen beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns aufgestellten Begriffe angemessen sei: so kann diese Frage nur mit großer Vorsicht bejaht werden.“

Diese ganze Unwahrheit tritt für jeden, dem das biblische Christenthum noch heilig ist, mit abschreckender Gestalt in demjenigen hervor, was Baur, der sich damals eben auf dem Wege von Schleiermacher zu Hegel befand, in seiner Schrift gegen M ö h l e r als protestantische Lehre über den Urzustand des Menschen, den Ursprung und die Natur des Bösen vorträgt. In diesen Punkten haben M ö h l e r's neue Untersuchungen, Wahrheit und Recht auf ihrer Seite; der katholische Theologe hat hier Grundwahrheiten des Christenthums, über welche ächte Vertreter beider Confessionen einverstanden sein müssen, mit Nachdruck und heiligem Ernst gegen einen vom Urchristenthum abgefallenen Protestantismus vertheidigt und dadurch Dank und Anerkennung von allen denen verdient *), welche entschlossen sind, unter keinerlei Verschönerung eine den heiligen Schriften widersprechende Ansicht vom Anfang der Menschengeschichte sich gefallen zu lassen.

Gegen die gemeinsame Wahrheit, die wir hier zu vertheidigen haben, ist nun freilich der gemeinsame Irrthum der beiderseitigen traditionellen Dogmatik gering zu nennen. Aber ein Irrthum ist doch nachzuweisen, der selbst in die Differenzen der Systeme hinein seine Folgen erstreckt. Die traditionelle Dogmatik beider Confessionen ist nämlich so ziemlich einig in der Voraussetzung, daß durch Adams Fall, den sie selbst wieder als eine rein momentane That aufzufassen gewohnt ist, das Menschengeschlecht augenblicklich in die ganze Tiefe der Gottverlassenheit, Unwissenheit und Unfähigkeit zum wahrhaft Guten herabgesunken sei, in welcher

*) Ich beziehe mich auf alles das Gewichtige, was M ö h l e r in den neuen Untersuchungen §§. 26—31 von biblischem und historischem Standpunkt gegen Baur's Ansicht vom Urzustand des Menschen und vom Ursprung des Bösen eingewendet hat. Eine Entgegnung h i e r a u f sucht man in der zweiten Auflage von Baur's „Gegensatz u. s. w.“ 1856, vergeblich. Was in seiner „Erwiederung auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik“ 1854. S. 7 und S. 101—109 zu lesen ist, kann nicht als genügend betrachtet werden.

es sich jetzt von Natur befindet. Wenn auch die katholische Dogmatik die Folgen des Falles weniger groß darstellt, als die protestantische, wenn sie auch bestimmter noch als diese eine Entwicklung des Bösen in der vorchristlichen Menschheit anerkennt, so ist sie doch im Grunde ebenfalls der Meinung, daß das Verhältniß des gefallenen Menschen zu Gott von Adam bis auf Christus im Wesentlichen das gleiche geblieben sei. Diese Voraussetzung reicht bis in die patristische Theologie zurück und namentlich bei Augustinus liegt sie bereits zu Grunde. Sie ist in die traditionelle Lehre verflochten, wenn diese annimmt, daß bereits durch die einfache Thatsache des Sündenfalles der Verdöhnungstod Christi als das einzige Mittel zur Wiederherstellung des gefallenen Menschen bedingt gewesen sei. Allein eben diese Vorstellung läßt sich nicht aus der heiligen Schrift bestätigen. Sie stammt vielmehr aus einer über das biblische Maas hinausgehenden Parallelsirung von Adam und Christus, mit welcher bekanntlich schon bei Irenäus die zu weit getriebene Gleichstellung zwischen Eva und Maria der Gottesgebärerin, ebenfalls ein Keim späterer Verirrungen, sich verbindet. Wie die einzige Verdöhnungsthat Christi mit Recht als der alleinige Grund und Quell alles Heils dargestellt wird, so faßte man die eine sündige That Adams als diejenige auf, mit welcher unmittelbar schon das ganze Unheil gesetzt wäre, welches durch die Erlösung wieder aufgehoben werden soll. So weit aber hat Paulus selbst die Parallele im Briefe an die Römer nicht ausgeführt, wiewohl die Sünde als anwesender Factor im natürlichen Leben und die Nothwendigkeit des Sterbens allerdings sofort durch Adams That für das ganze Geschlecht gesetzt war. Aber eben die heilige Schrift selbst gibt uns über die Progression, in welcher sich das Princip der Sünde in der Menschheit und demgemäß ihr Correlatum, die physische Entartung entfaltet hat, sehr gewichtige Andeutungen. Auf eine successive Depravation der ganzen Menschennatur weist die stufenweise Abnahme des Lebensalters der Patriarchen, und die Katastrophe der Sündfluth

ist in Hinsicht auf die Naturbasis des ganzen menschlichen Lebens mit keiner geringeren Umgestaltung verbunden gewesen, als die Vertreibung aus dem Paradiese. Die Völkertrennung, die Sprachenverwirrung, die Entstehung des Polytheismus sind wiederum nicht ohne ein neues Herabsinken der Menschennatur zu denken, welchem kein Moment der späteren Entartung im Verlauf der eigentlich historischen Zeit, so weit die Erinnerungen der Völker reichen, an Bedeutsamkeit gleichzustellen ist, so klar auch die fortdauernde moralische Verschlechterung nachgewiesen werden kann. Die Erscheinung Christi und die Art und Weise seiner Erlösung hat nicht nur den Sündenfall, sondern die ganze Entwicklung des Heidenthums und der Geschichte Israels zu ihrer Voraussetzung. Es ist Thatsache, daß in den Weissagungen des alten Testaments vom Protevangelium bis auf die letzte Ankündigung des Erlösers durch Maleachi, eine Entwicklung vom Dunkeln und Unbestimmten zum immer Klareren und Bestimmteren stattfindet. Ihre Analyse ist die herrliche Aufgabe der alttestamentlichen Theologie, für welche in unserer Zeit durch Schriftforscher wie J. Chr. K. Hofmann und in anderer Weise durch J. E. Beck so bedeutendes geleistet worden ist. Aber gewöhnlich bleibt man nun, wenn der letzte Grund für diesen successiven und organischen Fortschritt der messianischen Offenbarung angegeben werden soll, dabei stehen, daß dieser in einem rein pädagogischen Zwecke zu suchen sei; um nicht zuviel auf einmal und nichts zu früh von der großen Wahrheit der Erlösung zu enthüllen, hätten sich die Rebel vor dem Auge der Seher und Propheten nur allmählig verziehen müssen. Aber wir müssen sagen, daß eine solche Erklärung, obwohl ihr einige Wahrheit zu Grund liegen mag, der Größe der Sache nicht ganz entspricht. Diese führt vielmehr auf einen höheren und objectiveren Grund jener ganzen Erscheinung. Eine tiefer eingehende Erklärung des Eingangs zum Evangelium Johannis könnte zeigen, daß in demselben folgender noch nicht beachteter Gedanke angedeutet ist. Seit dem Sündenfalle war es das Bestreben des Logos, wieder als Licht und Leben

der Menschheit, was er anfangs gewesen war, wirksam zu werden. Die ganze vorchristliche Geschichte war eine Zeit stets neuer, aber stets wieder zurückgewiesener Versuche von Seiten des Logos, zur Wiederanknüpfung der Gemeinschaft mit dem Menschengeschlecht und zur Ueberwindung der wachsenden Finsterniß durch die Strahlen seines Lichts. Erst der letzte dieser Versuche, nachdem die andern alle am Widerstande der Finsterniß gescheitert waren, ist die Menschwerdung des Logos, und die Hingabe des Sohnes in den Tod. War aber dieses erst das letzte, durch die Reuigkeit von Jahrtausenden nöthig gemachte Mittel der Erlösung, so liegt eben darin die andere Wahrheit, daß es in den vorangegangenen Zeiten auf andere, einfachere Weisen der Erlösung abgesehen war, welche nur durch den fortgesetzten Mißbrauch menschlicher Freiheit vereitelt wurden. Ebendeshwegen aber, weil erst durch eine unabsehbare Reihe von Rückwirkungen der menschlichen Freiheit diese Weise der Verwirklichung des Heils herbeigeführt wurde, durften nicht von Anfang an die Weissagungen mit voller Bestimmtheit den letzten Ausgang verkünden, sondern den kommenden Erlöser jedesmal nur in der Gestalt darstellen, in welcher er sich dem Menschengeschlecht zu nahen im Begriff war. Vielleicht werden auch Sie, meine Herren, wie ich, in dieser Ansicht *)

*) Ihre tiefere speculative Begründung findet man bei E. A. v. Schade in den Vorlesungen über akademisches Leben und Studium 1845. S. 402 ff. Man vergl. auch den Zusatz zu S. 414 — 416 am Ende des angeführten Werkes. — Es ist meine feste Ueberzeugung, daß die Systeme der Nothwendigkeit, der Alleinheit, oder, wie man vielleicht am bezeichnendsten sagt, die substantielle Denkweise, welche gegenwärtig eine so große Macht über die Geister gewinnt, nur durch ein in seiner Art ebenso consequentes System der Freiheit überwunden werden kann, wie es noch von Niemand, außer eben von Schade aufgestellt worden ist. Hier freilich ist nicht der Ort, zu zeigen, wie die Ideen dieses Philosophen auf die einzelnen Probleme der Theologie anzuwenden, und welches Licht sie in das Dunkel dermaliger philosophisch-theologischer Controversen zu bringen geeignet sind, dennoch konnte ich mir obige Andeutungen eines Gegen-

die Lösung für bedeutende Schwierigkeiten der Bibel finden. Aber nicht dieß allein; sie scheint mir auch für die Apologetik, endlich auch für die Verständigung in dem Streite der kirchlichen Dogmatik nicht ohne Einfluß zu sein. Zu denselben Einwürfen gegen die christliche Lehre, deren Beantwortung jedenfalls nicht leicht genannt werden kann, müssen die zwei Fragen gerechnet werden: einmal wie eine einzige That, der Fall Adams von einem so schweren Verhängniß begleitet sein und ein so großes Opfer wie der Verdammungstod Christi nothwendig machen konnte? und dann, wenn sofort durch diese eine That das Mißverhältniß des Menschen zu Gott wirklich sogleich ein solches geworden war, das nur auf diesem Wege wieder gelöst werden konnte, warum dann der Erlöser nicht alsbald nach dem Eintritt des Unheils erschienen ist? — die alte Frage der Heiden, mit der sie das Christenthum der Neuheit und somit der Unwahrheit zu überführen gemeint waren. Aber eben die Lösung dieser Schwierigkeiten ist durch eine Ansicht wie die aufgestellte möglich gemacht; wenigstens wird sie von keinem Standpunkt aus gegeben werden können, der nicht ein fortwährend freies Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, der nicht zugleich eine reale Geschichte des Bösen in der Menschheit, sondern nur einen mehr oder minder zufälligen Wechsel seiner Formen annimmt. Aber auch für die kirchliche Differenz könnten aus jenen Gedanken einige nicht ganz zu verachtende Folgerungen hervorgehen. Denn eben weil die protestantische Lehre die ganze Größe des Verfalls, in dem sie den Menschen gegenwärtig wahrnimmt, sofort durch den Sündenfall eintreten zu lassen pflegt, wird ihr der Einwurf der Undenkbarkeit einer momentanen und doch so tief eingreifenden Katastrophe gemacht. Die katholische Lehre dagegen, welche von dem an sich plausiblem Satze ausgeht, daß Adam durch seine Uebertretung nur die Unwe-

standes hier nicht versagen, den ich übrigens vor meinen Zuhörern in anderen Vorlesungen weiter zu entwickeln Gelegenheit gehabt habe.

senheit einer übernatürlichen Gnadengabe verschert habe, könnte eben darin irrig befunden werden, daß sie es nun dabei bewenden läßt und keinen wesentlichen Fortschritt in der Depravation des Menschen anerkennt, ebendeshwegen aber die jetzige Größe des Zwiespalts, der zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, nicht scharf genug auffasse.

Haben wir nun die Differenz beider Systeme zu beurtheilen, so halten wir uns zuvörderst noch rein an das, was in ihnen über den Urzustand ausgesagt wird, um die Lehre vom Fall und von seinen Folgen dann für sich zu betrachten. Hier aber sind es nun bekanntlich nicht officielle Lehrbestimmungen, die in Vergleichung gezogen werden können, indem dieser Punkt sicher der letzte war, über welchen es einer kirchlichen Lehrbestimmung bedurfte, weil er für die religiöse Erfahrung und das praktische Leben zu den allerentlegensten gehört. Indessen hängen, wie von jeder Seite her anerkannt wird, die traditionell gewordenen Ansichten der Dogmatiker über diesen Punkt mit den weiteren und wichtigeren Differenzen aufs innigste zusammen, so daß wir sie so wenig mit Stillschweigen übergehen können, als dieß von Röthler und seinen Gegnern geschehen ist.

Die katholische Lehrform, die wir bei Bellarmin und seinen Nachfolgern als die herrschende antreffen, ist in diesem Punkte eigentlich nichts als die scotistische Ansicht in ihrem Unterschiede von der thomistischen; die thomistische Lehre steht der protestantischen offenbar näher, als die seit dem Tridentinum so sehr begünstigte der andern Schule. Ihr Ursprung aber ist ein so durch und durch scholastischer, daß sich keine Anknüpfung an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift nachweisen läßt. Dagegen verräth es sich deutlich genug, wie die Verhältnisse des in die Heilsordnung der Kirche eingetretenen Menschen in den Urzustand zurückversetzt werden. Von dem göttlichen Ebenbilde, welches dem Menschen anerschaffen war, wird das *donum supernaturale* der *justitia originalis* unterschieden, der *Catechismus Romanus*

ertheilt dieser Unterscheidung eine nicht undeutliche Bestätigung *), das Tridentinum ließ absichtlich einen freien Raum für dieselbe, indem es nicht sagte, daß der Mensch in den Zustand der Gerechtigkeit erschaffen, sondern nur daß er in denselben versetzt gewesen sei (*primum hominem sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*, Sess. V. can. 1.). In der Schöpfungsgeschichte soll diese ganze Distinction darin einen Halt haben, daß mit der *similitudo* noch etwas Anderes gemeint sei, als mit der *imago*, eine Unterscheidung, die zwar uralt ist und bis auf Irenäus, ja vielleicht bis auf die jüdisch-alexandrinische Theologie sich zurückführen läßt, aber einer wahrhaft exegetischen Begründung ermangelt. Denn berücksichtigen wir die neutestamentlichen Stellen, in denen nicht ohne Zurückbeziehung auf die Schöpfung vom Ebenbilde Gottes die Rede ist (Coloss. 3, 10, vgl. mit Ephes. 4, 24.), so finden wir, daß die höchste ethische Vollendung von dem Begriffe desselben nicht trennbar, sondern vielmehr als das wesentlichste Moment in demselben enthalten ist. Christus ist das vollendete Ebenbild des unsichtbaren Gottes; Christus soll in uns Gestalt gewinnen, und eben insofern als der neue Mensch nach Christi Bild gestaltet wird, ist er der nach Gottes Bild und Aehnlichkeit geschaffene. Die katholische Lehre will einen Verlust des göttlichen Ebenbildes in keinem Sinne zugeben, da aber Christi Bild mit dem Bilde Gottes nach biblischem Sprachgebrauch identisch ist, so muß sie in dem Augen-

*) P. I, c. 2. qu. 19. : *Postremo (Deus) ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberamque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parentent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit cett.*

blick, wo sie diesen biblischen Sprachgebrauch sich aneignet, und von der durch die Gnade vorzubereitenden „Ausnahme des Bildes Christi in uns“ spricht (vgl. Möhler, Symbolik S. 114.) sich selbst untreu werden. Nur die dem Menschen auch nach dem Falle gebliebene religiös = sittliche Anlage versteht sie unter dem Bilde Gottes, indem sie die Gabe, durch welche die Entwicklung dieser Anlage zur vollen Gottähnlichkeit bedingt war, schon von vorneherein von ihr selbst sondert. Allein eine solche Herabsetzung des Begriffes des Ebenbildes ist nicht etwa nur einem zufälligen Sprachgebrauch der heiligen Schrift, in der überhaupt keine Zufälligkeit der Redeweise angenommen werden darf, sondern ihrem eigensten Sinne widersprechend. Denn eben dieß ist es, was alle kirchlich herkömmliche Dogmatik, auch unsere protestantische noch aus der Bibel lernen und zu ihrem Eigenthum machen sollte: den Begriff des Ebenbildes noch weit eigentlicher, tiefer und realer aufzufassen, als es jemals geschehen ist. Die ganze Glaubenslehre wird wesentlich dadurch gewinnen, wenn man diesem Grundbegriff der ganzen Offenbarung seine ihm gebührende Stellung im Systeme und seine ganze Inhaltssfülle zugestanden haben wird. Aber auch abgesehen von der speculativen Bedeutung dieses Begriffes, ist so viel auf dem Standpunkte des einfachsten Schriftglaubens klar, daß eine erhöhte Einsicht und Erfahrung von dem Wesen und den Wirkungen der Erlösung auf eine Erhöhung unserer Ideen von dem Urzustande zurückwirken muß. Bringt es nun aber die protestantische Lehre, indem sie dem ersten Menschen die volle und factische Gottähnlichkeit mit Einschluß der *justitia originalis* anerschaffen, nicht ein *superadditum*, sondern etwas ihm natürliches sein läßt, zu einer tieferen Auffassung der Herrlichkeit des Urzustandes, so ist ihr dadurch schon der entscheidende Vorzug vor der katholischen Lehre gewiß. Diese zeigt in der einen Fassung wenigstens, nach welcher das *donum admirabile* der *justitia originalis* nicht im Momente der Schöpfung gegeben, sondern erst als Lohn für den Gebrauch der natürlichen Kräfte

später verliehen sein soll, wie sie es schon im Paradiese auf das Verdienen angelegt sein läßt. Die katholische Lehre soll sich nach M ö h l e r dadurch empfehlen, daß sie den Supranaturalismus nicht erst nach dem Sündenfall anfangen, sondern schon durch die Schöpfung begründet sein lasse. Und sofern sie es darauf anlegt, jede pantheistische Auflösung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf von vorne herein zurückzuweisen, dürfen wir diesem ihrem Streben unsere Anerkennung nicht versagen. Ob aber der von ihr eingeschlagene Weg der richtige zur Erreichung dieses Zieles sei, ist die Frage. Nicht nur den Supranaturalismus trägt sie in das Urverhältniß hinein, was an sich weder unser Lob, noch unsern Tadel verdienen kann, sie verpflanzt in die ursprüngliche Schöpfung einen Antagonismus des niederen und höheren, der für den rein biblischen Standpunkt der Betrachtung wenig empfehlendes hat. Denn dieß ist ihre eigentliche Meinung: der in der Natur des Menschen, schon wie sie zufolge der Schöpfung war, begründete Widerstreit der niederen sinnlichen Triebe gegen Vernunft und Religion habe durch das *donum supernaturale* niedergehalten werden müssen, und sei nach dessen Verlust natürlicherweise hervorgebrochen und in Activität getreten. Und Bellarmin hat es sogar kein Fehl, daß der Grund jener im Paradiese noch niedergehaltenen Reaction in der Materie gelegen war. Hier wäre es nun leicht, gegen M ö h l e r Reclamationen, lautend auf manichäische Vorstellungen, anzubringen *).


*) Vgl. die Stelle aus Bellarmin *de gratia primi hominis* c. 5. (bei M ö h l e r S. 64. Anm.): *Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset.* Ebenso bestimmt ist die andere Stelle, ebendaher bei M ö h l e r S. 31 Anm., von einer *rebellio carnis ad spiritum*, die nur durch das *donum supernaturale* niedergehalten wurde. M ö h l e r selbst vermeidet die Verweisung auf die Materie und zieht es vor, die unvermeid-

Von einem ursprünglichen und radicalen Widerstreit des Materiellen gegen das Pneumatische weiß die heilige Schrift nichts. Wenn wir uns einen solchen von der jetzigen Materialität nicht wegdenken können, so ist diese das, was sie ist, eben erst unter Mitwirkung der Sünde geworden; von Anfang an war sie so wenig zur Feindin des Geisteslebens geschaffen und bestimmt, als die Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten im Zustande der Verkörperung dem Pneuma resistiren wird, dessen vollkommen dienstbares Organ sie einst wieder werden soll, wie sie es anfangs in Folge der Schöpfung war. Die scholastische Denkweise über diesen Gegenstand erinnert aber nur zu sehr an die eben so wenig christliche als philosophische Ansicht unseres gewöhnlichen Rationalismus, wenn er der „Sinnlichkeit“ alles Böse zuschiebt, sie als Sitz der Sünde betrachtet und dann wieder diese selbige Sinnlichkeit, so wie sie ist, 'von Gott geschaffen sein läßt, eine Ansicht, vor welcher der Manichäismus, so abshenlich er in seinen Ergebnissen ist, doch wenigstens den Vorzug der Consequenz und eines entschiedenen Bewußtseins von dem Unbetheiligtsein Gottes bei der Hervorbringung des Bösen voraus hat.

Wir werden sehen, wie große Schwierigkeiten sich im weiteren Verlaufe aus der protestantischen Ansicht ergeben, nachdem sie damit begonnen hat, gegen die Sonderung der Ungerechtigkeit vom Ebenbilde und gegen ihre Auffassung als eines *donum superadditum* sich zu erklären; der eingetretene Verlust erscheint natür-

liche Unvollkommenheit des Menschen, durch welche er des *donum supranaturale* bedürftig war, auf die „nackte Endlichkeit“ zurückzuführen, ohne welche das Geschöpf überhaupt nicht gedacht werden könne. Vgl. neue Untersuchungen S. 105. Die menschliche Natur aber, mag sie auch jetzt in jedem Individuum in einer die Vollkommenheit ausschließenden Einseitigkeit und Endlichkeit erscheinen, war anfangs wenigstens auf die Unendlichkeit, d. h. auf die volle Gottähnlichkeit angelegt, zu der der Mensch nicht durch eine von oben her kommende übernatürliche Ergänzung, sondern ganz eigentlich durch Entfaltung seiner Natur gelangen sollte.

lich von unseren Prämissen aus viel gewaltiger, die Verletzung viel letaler, als auf dem scotistischen Standpunkt. Mag nun aber die wissenschaftliche Bestimmung des eingetretenen Uebels noch so großen Schwierigkeiten unterliegen, und Anlaß zu den härtesten Vorwürfen von Seiten der katholischen Polemik geben, wir dürfen uns dadurch von dem Bestreben nicht abhalten lassen, die anfängliche Vollkommenheit des Menschen, unbeschadet seiner geschöpflichen Natur, so rein und groß als nur immer möglich anzufassen, und seine actuelle, nicht bloß habituelle Ähnlichkeit mit Gott in ethischer Beziehung als etwas ihm durchaus wesentliches, nicht im mindesten accessorisches oder zufälliges anzusehen.



Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Nach den Bemerkungen, die wir über die verschiedene Auffassung des Urzustandes des Menschen bei den Katholiken und Protestanten gemacht haben, könnten wir sogleich mitten in die großen Streitfragen der Confessionen über die Folgen des Sündenfalles, die Erbsünde und die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten eintreten, wäre nicht die Zahl der Controversen von M d h l e r durch eine neue bereichert worden, die alle übrigen an Wichtigkeit zu übertreffen scheint. Die Thatsache des Sündenfalls selbst soll, wenn die Anklage unseres Gegners gegründet ist, der alte und ursprüngliche Protestantismus für eine von Gott herbeigeführte erklärt und damit Gott zum Urheber des Bösen gemacht haben. So sei die alte Frage nach dem Ursprung des Bösen von den Reformatoren in gotteslästerlicher Weise beantwortet worden; und ist dem so, ist dieß ein wesentliches Element und eine gültige Lehre des Protestantismus, dann hat M d h l e r vollkommen recht zu sagen, daß diese Verirrung allein alle etwa nachweisbaren Irrthümer der katholischen Kirche weit übertragt *). Nicht nur gleichgestellt zu werden verdienen wir dann mit den alten Gnostikern und Manichäern, einem viel schwerern Urtheil müßten wir uns verfallen bekennen, und alles etwa nachweisbare Pelagianische im Katholicismus müßten wir für Unschuld in Vergleich mit unserem Frevel erklären.

*) Symbolik, VI. Aufl. S. 43 — 53.

Sehen wir aber zu, worauf sich dieser schwerste aller Vorwürfe stützt, so ist keine einzige Bekenntnisschrift aufzuweisen, die ihm auch nur den geringsten Halt gewährte. Sie alle bezeugen feierlich, daß wir nicht den göttlichen Willen, sondern den Willen des Teufels und der Menschen für die Ursache des Bösen halten, und als Calixtus seiner Zeit einen alten scholastischen Satz, *Deus est causa peccati per accidens*, erneuern wollte, haben ihm die Vertreter lutherischer Orthodoxie so energischen Widerstand geleistet, als man nur immer wünschen möchte. Aber es sind eben nicht die symbolischen Bücher der Reformation, sondern Privatschriften und Schulmeinungen der Reformatoren, welche den Stoff zu der Anklage hergeben *). Melancthon's lool in ihrer ersten Ausgabe, seine Vorlesungen zum Brief an die Römer, welche ihm Luther entwendet, herangegeben und ihrem eignen Verfasser scherzhaft dedicirt hat, Luther's gewaltige Streitschrift gegen Desiderius Erasmus: „daß der freie Wille nichts sei,“ Zwingli's unglückliche philosophische Schrift de providentia, dem Landgrafen Philipp von Hessen gewidmet, endlich alles, was Calvin über die Prädestination geschrieben und was Beza zur Begründung des absolutum decretum noch weiter philosophirt hat, — dieß sind die Quellen und Grundlagen der Klage, die sich hier gegen den Protestantismus erhebt. Und sehen wir von Calvin und Beza vorläufig noch ab, so ist in

*) Wenn Möhler nicht bloß hier aus Privatschriften statt aus symbolischen Büchern die protestantische Lehre darstellt, so gibt dieß Anlaß zu gerechten Beschwerden. Nur dürfen wir ihn nicht sogleich bewußter Ungerechtigkeit oder gar calumniatorischer Absicht zeihen. Er theilte mit vielen neueren Schriftstellern das Bestreben, dem historischen Gegenstand durch Benützung abgelegener, bisher wenig beachteter Quellen eine neue Seite abzugewinnen. Der Wunsch, eine geistreiche Construction und eine piquante Darstellung des Protestantismus zu geben, hat Möhler verleitet, von seiner ausgebreiteten Belesenheit in den Schriften der Reformatoren hie und da einen Gebrauch zu machen, über den wir mit Fug und Recht Klage erheben können.

Die Nothwendigkeit einer ins tiefste Innere eindringenden, in diesem Leben nie abgethanen, stets gründlicheren und erustlicheren Sinnesänderung, die Unmöglichkeit, durch irgend ein eigenes Werk Gnade zu verdienen, da sie sonst nicht einmal Gnade sein würde, die Rechtfertigung, durch welche der Mensch vor Gottes Gericht zu bestehen vermag, eine reine That göttlicher Gnade, beruhend auf dem alleinigen Verdienst Christi, dieß Verdienst Christi, der ausschließliche Grund und Quell alles Heils, vor welchem alles, was sonst Verdienst heißt, sei es der Heiligen im Himmel oder der auf Erden streitenden Kirche absolut verschwindet, endlich, daß die Werke des Menschen nur dann gut, nur dann gottgefällig sind, wenn sie aus dem Glauben, aus dem heiligen Geist hervorgehen, als williger und freudiger Dank für die unverdiente Gnade Gottes in Christo, daß sie aber auch so in diesem Leben nie zu absoluter Reinheit sich erheben, nimmermehr zum Verdienste Christi auch nur das Geringste hinzuthun und nicht den leisesten Grund des Ruhmens und des Selbstvertrauens für den Menschen abgeben können — dieß sind die großen praktisch-religiösen Hauptgedanken der Reformatoren. Wie sie ihre eine nächste Voraussetzung in der gemeinsamen Kirchenlehre von Christi Verdienst und Genuzthnung haben, so schließen sie sich andererseits aufs innigste an den Inhalt der Augustinischen Lehre an, wie diese zumal in den letzten, von Luther überaus hochgestellten, Schriften des Kirchenvaters, denen gegen die Roffilienfer dargestellt ist. Alles, was Augustinus von der Sünde des Menschen und seiner Unfähigkeit zum Guten und von der göttlichen Gnade gelehrt hatte, nahmen insbesondere Luther und Melancthon vollständig in sich auf und fügten als das vollendende Moment den aus Paulus gewonnenen Begriff des Glaubens hinzu. Denn wenn etwas bei Augustinus und bei Anselmus noch fehlt, so ist es eben die Einsicht in das Wesen des Glaubens; denn alle diese großen Lehrer der Vorzeit haben die Vernichtung jedes menschlichen Ruhmes vor Gott, die un-

bedingte Verherrlichung der göttlichen Gnade nur auf dem Wege der absoluten Abhängigkeit des Menschen vom Wirken des göttlichen Geistes zu wahren gesucht, keiner von ihnen hat zu diesem negativen Hauptgedanken den positiven von der Aneignung aller Güter des Heils rein durch den Glauben hinzugefügt.

Als Luther, der Augustinianer, auftrat, da war die katholische Kirchenlehre in einem Zustande des Verfalles, in welchem sie weder demjenigen gleichstand, was sie einst in der Blüthezeit der Scholastik gewesen war, noch auch dem später durch das Tridentinum festgestellten Lehrtypus völlig congruent zu denken ist. Die Scholastik als Wissenschaft war herabgekommen, und auch an religiösem Gehalte hatte sie verloren. Keine Männer von der religiösen Ehrwürdigkeit wie Thomas oder Bonaventura waren mehr unter ihren Vertretern. Niemand wird einen Dr. Eck mit dem doctor angelicus und dem doctor seraphicus vergleichen. Die spätere Kirchenlehre aber trägt, verglichen mit den Ansichten, die am Anfang der Reformation im Schwange gingen, allenthalben die Spuren einer heilsamen Rückwirkung an sich, welche sie der Thätigkeit der Reformatoren verdankt. Man ward gemahnt, alte pelagianische Irrthümer, von denen früher alles schwieg, wieder ausdrücklich zu verdammen, oder schweigend fallen zu lassen, und die besseren, psychologisch-tieffinnigeren und religiös-fruchtbareren Elemente der scholastischen Theologie wieder ans Licht zu ziehen und in Wirksamkeit zu setzen. Diese Rückwirkung trat schon in den ersten Decennien der Reformation ein und durch die Beschlüsse von Trident ist sie insbesondere für diejenigen Länder, wo von nun an der Katholicismus den Protestantismus zur Seite hatte, eine bleibende geworden. In Anbetracht dieser Thatsachen ist die Behauptung derjenigen schwer zu begreifen, welche meinen, die katholische Kirche sei seit dem Tridentinum, was ihre religiöse Wirksamkeit betrifft, eine schlechtere, als sie vor der Reformation war.

Luther's Lehre ist nicht im Gegensatz zu der des Conciliums

senheit einer übernatürlichen Gnadengabe verschert habe, könnte eben darin irrig befunden werden, daß sie es nun dabei bewenden läßt und keinen wesentlichen Fortschritt in der Depravation des Menschen anerkennt, ebendeshwegen aber die jetzige Größe des Zwiespalts, der zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, nicht scharf genug auffasse.

Haben wir nun die Differenz beider Systeme zu beurtheilen, so halten wir uns zuvörderst noch rein an das, was in ihnen über den Urzustand ausgesagt wird, um die Lehre vom Fall und von seinen Folgen dann für sich zu betrachten. Hier aber sind es nun bekanntlich nicht officielle Lehrbestimmungen, die in Vergleichung gezogen werden können, indem dieser Punkt sicher der letzte war, über welchen es einer kirchlichen Lehrbestimmung bedurfte, weil er für die religiöse Erfahrung und das praktische Leben zu den allerentlegensten gehört. Indessen hängen, wie von jeder Seite her anerkannt wird, die traditionell gewordenen Ansichten der Dogmatiker über diesen Punkt mit den weiteren und wichtigeren Differenzen aufs innigste zusammen, so daß wir sie so wenig mit Stillschweigen übergehen können, als dieß von Mähler und seinen Gegnern geschehen ist.

Die katholische Lehrform, die wir bei Bellarmin und seinen Nachfolgern als die herrschende antreffen, ist in diesem Punkte eigentlich nichts als die scottische Ansicht in ihrem Unterschiede von der thomistischen; die thomistische Lehre steht der protestantischen offenbar näher, als die seit dem Tridentinum so sehr begünstigte der andern Schule. Ihr Ursprung aber ist ein so durch und durch scholastischer, daß sich keine Anknüpfung an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift nachweisen läßt. Dagegen verräth es sich deutlich genug, wie die Verhältnisse des in die Heilsordnung der Kirche eingetretenen Menschen in den Urzustand zurückversetzt werden. Von dem göttlichen Ebenbilde, welches dem Menschen anerschaffen war, wird das *donum supernaturale* der *justitia originalis* unterschieden, der *Catechismus Romanus*

ertheilt dieser Unterscheidung eine nicht unbedeutliche Bestätigung *), daß *Tridentinum* ließ absichtlich einen freien Raum für dieselbe, indem es nicht sagte, daß der Mensch in den Zustand der Gerechtigkeit erschaffen, sondern nur daß er in denselben versetzt gewesen sei (*primum hominem sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*, Sess. V. can. 1.). In der Schöpfungsgeschichte soll diese ganze Distinction darin einen Halt haben, daß mit der *similitudo* noch etwas Anderes gemeint sei, als mit der *imago*, eine Unterscheidung, die zwar uralte ist und bis auf *Trenäus*, ja vielleicht bis auf die jüdisch-alexandrinische Theologie sich zurückführen läßt, aber einer wahrhaft exegetischen Begründung ermangelt. Denn berücksichtigen wir die neutestamentlichen Stellen, in denen nicht ohne Zurückbeziehung auf die Schöpfung vom Ebenbilde Gottes die Rede ist (*Coloss. 3, 10*, vgl. mit *Ephes. 4, 24.*), so finden wir, daß die höchste ethische Vollendung von dem Begriffe desselben nicht trennbar, sondern vielmehr als das wesentlichste Moment in demselben enthalten ist. Christus ist das vollendete Ebenbild des unsichtbaren Gottes; Christus soll in uns Gestalt gewinnen, und eben insofern als der neue Mensch nach Christi Bild gestaltet wird, ist er der nach Gottes Bild und Aehnlichkeit geschaffene. Die katholische Lehre will einen Verlust des göttlichen Ebenbildes in keinem Sinne zugeben, da aber Christi Bild mit dem Bilde Gottes nach biblischem Sprachgebrauch identisch ist, so muß sie in dem Augen-

*) P. I, c. 2. qu. 19.: *Postremo (Deus) ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animalibus praeesse voluit ceter.*

senheit einer übernatürlichen Gnadengabe verschert habe, könnte eben darin irrig befunden werden, daß sie es nun dabei bewenden läßt und keinen wesentlichen Fortschritt in der Depravation des Menschen anerkennt, ebendeshwegen aber die jetzige Größe des Zwiespalts, der zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, nicht scharf genug auffasse.

Haben wir nun die Differenz beider Systeme zu beurtheilen, so halten wir uns zuvörderst noch rein an das, was in ihnen über den Urzustand ausgesagt wird, um die Lehre vom Fall und von seinen Folgen dann für sich zu betrachten. Hier aber sind es nun bekanntlich nicht officiële Lehrbestimmungen, die in Vergleichung gezogen werden können, indem dieser Punkt sicher der letzte war, über welchen es einer kirchlichen Lehrbestimmung bedurfte, weil er für die religiöse Erfahrung und das praktische Leben zu den allerentlegensten gehört. Indessen hängen, wie von jeder Seite her anerkannt wird, die traditionell gewordenen Ansichten der Dogmatiker über diesen Punkt mit den weiteren und wichtigeren Differenzen aufs innigste zusammen, so daß wir sie so wenig mit Stillschweigen übergehen können, als dieß von Röhlcr und seinen Gegnern geschehen ist.

Die katholische Lehrform, die wir bei Bellarmin und seinen Nachfolgern als die herrschende antreffen, ist in diesem Punkte eigentlich nichts als die scotistische Ansicht in ihrem Unterschiede von der thomistischen; die thomistische Lehre steht der protestantischen offenbar näher, als die seit dem Tridentinum so sehr begünstigte der andern Schule. Ihr Ursprung aber ist ein so durch und durch scholastischer, daß sich keine Anknüpfung an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift nachweisen läßt. Dagegen verräth es sich deutlich genug, wie die Verhältnisse des in die Heilsordnung der Kirche eingetretenen Menschen in den Urzustand zurückversetzt werden. Von dem göttlichen Ebenbilde, welches dem Menschen anerschaffen war, wird das *donum supernaturale* der *justitia originalis* unterschieden, der *Catechismus Romanus*

ertheilt dieser Unterscheidung eine nicht unbedeutliche Bestätigung *), daß *Tridentinum* ließ absichtlich einen freien Raum für dieselbe, indem es nicht sagte, daß der Mensch in den Zustand der Gerechtigkeit erschaffen, sondern nur daß er in denselben versetzt gewesen sei (*primum hominem sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*, Sess. V. can. 1.). In der Schöpfungsgeschichte soll diese ganze Distinction darin einen Halt haben, daß mit der *similitudo* noch etwas Anderes gemeint sei, als mit der *imago*, eine Unterscheidung, die zwar uralte ist und bis auf *Trenäus*, ja vielleicht bis auf die jüdisch-alexandrinische Theologie sich zurückführen läßt, aber einer wahrhaft exegetischen Begründung ermangelt. Denn berücksichtigen wir die neutestamentlichen Stellen, in denen nicht ohne Zurückbeziehung auf die Schöpfung vom Ebenbilde Gottes die Rede ist (*Coloss. 3, 10*, vgl. mit *Ephes. 4, 24.*), so finden wir, daß die höchste ethische Vollendung von dem Begriffe desselben nicht trennbar, sondern vielmehr als das wesentlichste Moment in demselben enthalten ist. Christus ist das vollendete Ebenbild des unsichtbaren Gottes; Christus soll in uns Gestalt gewinnen, und eben insofern als der neue Mensch nach Christi Bild gestaltet wird, ist er der nach Gottes Bild und Aehnlichkeit geschaffene. Die katholische Lehre will einen Verlust des göttlichen Ebenbildes in keinem Sinne zugeben, da aber Christi Bild mit dem Bilde Gottes nach biblischem Sprachgebrauch identisch ist, so muß sie in dem Augen-

*) P. I, c. 2. qu. 19. : *Postremo (Deus) ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effluxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animalibus praeesse voluit ceter.*

blick, wo sie diesen biblischen Sprachgebrauch sich aneignet, und von der durch die Gnade vorzubereitenden „Ausnahme des Bildes Christi in uns“ spricht (vgl. Köhler, Symbolik S. 114.) sich selbst untreu werden. Nur die dem Menschen auch nach dem Falle gebliebene religiös-sittliche Anlage versteht sie unter dem Bilde Gottes, indem sie die Gabe, durch welche die Entwicklung dieser Anlage zur vollen Gottähnlichkeit bedingt war, schon von vorneherein von ihr selbst sondert. Allein eine solche Herabsetzung des Begriffes des Ebenbildes ist nicht etwa nur einem zufälligen Sprachgebrauch der heiligen Schrift, in der überhaupt keine Zufälligkeit der Redeweise angenommen werden darf, sondern ihrem eigensten Sinne widersprechend. Denn eben dieß ist es, was alle kirchlich herkömmliche Dogmatik, auch unsere protestantische noch aus der Bibel lernen und zu ihrem Eigenthum machen sollte: den Begriff des Ebenbildes noch weit eigentlicher, tiefer und realer aufzufassen, als es jemals geschehen ist. Die ganze Glaubenslehre wird wesentlich dadurch gewinnen, wenn man diesem Grundbegriff der ganzen Offenbarung seine ihm gebührende Stellung im Systeme und seine ganze Inhaltsfülle zugestanden haben wird. Aber auch abgesehen von der speculativen Bedeutung dieses Begriffes, ist so viel auf dem Standpunkte des einfachsten Schriftglaubens klar, daß eine erhöhte Einsicht und Erfahrung von dem Wesen und den Wirkungen der Erlösung auf eine Erhöhung unserer Ideen von dem Urzustande zurückwirken muß. Bringt es nun aber die protestantische Lehre, indem sie dem ersten Menschen die volle und factische Gottähnlichkeit mit Einschluß der *justitia originalis* auerschaffen, nicht ein *superadditum*, sondern etwas ihm natürliches sein läßt, zu einer tieferen Auffassung der Herrlichkeit des Urzustandes, so ist ihr dadurch schon der entscheidende Vorzug vor der katholischen Lehre gewiß. Diese zeigt in der einen Fassung wenigstens, nach welcher das *donum admirabile* der *justitia originalis* nicht im Momente der Schöpfung gegeben, sondern erst als Lohn für den Gebrauch der natürlichen Kräfte

später verliehen sein soll, wie sie es schon im Paradiese auf das Verdienen angelegt sein läßt. Die katholische Lehre soll sich nach M ö h l e r dadurch empfehlen, daß sie den Supranaturalismus nicht erst nach dem Sündenfall anfangen, sondern schon durch die Schöpfung begründet sein lasse. Und sofern sie es darauf anlegt, jede pantheistische Auflösung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf von vorne herein zurückzuweisen, dürfen wir diesem ihrem Streben unsere Anerkennung nicht versagen. Ob aber der von ihr eingeschlagene Weg der richtige zur Erreichung dieses Zieles sei, ist die Frage. Nicht nur den Supranaturalismus trägt sie in das Urverhältniß hinein, was an sich weder unser Lob, noch unsern Tadel verdienen kann, sie verpflanzt in die ursprüngliche Schöpfung einen Antagonismus des niederen und höhern, der für den rein biblischen Standpunkt der Betrachtung wenig empfehlendes hat. Denn dieß ist ihre eigentliche Meinung: der in der Natur des Menschen, schon wie sie zufolge der Schöpfung war, begründete Widerstreit der niederen sinnlichen Triebe gegen Vernunft und Religion habe durch das donum supernaturale niedergehalten werden müssen, und sei nach dessen Verlust natürlicherweise hervorgebrochen und in Activität getreten. Und Bellarmin hat es sogar kein Fehl, daß der Grund jener im Paradiese noch niedergehaltenen Reaction in der Materie gelegen war. Hier wäre es nun leicht, gegen M ö h l e r Recriminationen, lautend auf manichäische Vorstellungen, anzubringen *).

*) Vgl. die Stelle aus Bellarmin de gratia primi hominis c. 5. (bei M ö h l e r S. 64. Anm.): Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probatari sumus, eo remoto natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Ebenso bestimmt ist die andere Stelle, ebendaher bei M ö h l e r S. 81 Anm., von einer rebellio carnis ad spiritum, die nur durch das donum supernaturale niedergehalten wurde. M ö h l e r selbst vermeidet die Verweisung auf die Materie und zieht es vor, die unvermeid-

Von einem ursprünglichen und radicalen Widerstreit des Materiellen gegen das Pneumatische weiß die heilige Schrift nichts. Wenn wir uns einen solchen von der jetzigen Materialität nicht wegdenken können, so ist diese das, was sie ist, eben erst unter Mitwirkung der Sünde geworden; von Anfang an war sie so wenig zur Feindin des Geisteslebens geschaffen und bestimmt, als die Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten im Zustande der Verkörperung dem Pneuma resistiren wird, dessen vollkommen dienstbares Organ sie einst wieder werden soll, wie sie es anfangs in Folge der Schöpfung war. Die scholastische Denkweise über diesen Gegenstand erinnert aber nur zu sehr an die eben so wenig christliche als philosophische Ansicht unseres gewöhnlichen Rationalismus, wenn er der „Sinnlichkeit“ alles Böse zuschiebt, sie als Eig der Sünde betrachtet und dann wieder diese selbige Sinnlichkeit, so wie sie ist, 'von Gott geschaffen sein läßt, eine Ansicht, vor welcher der Manichäismus, so abscheulich er in seinen Ergebnissen ist, doch wenigstens den Vorzug der Consequenz und eines entschiedenen Bewußtseins von dem Unbetheiligtsein Gottes bei der Hervorbringung des Bösen voraus hat.

Wir werden sehen, wie große Schwierigkeiten sich im weiteren Verlaufe aus der protestantischen Ansicht ergeben, nachdem sie damit begonnen hat, gegen die Sonderung der Ungererechtigkeit vom Ebenbilde und gegen ihre Auffassung als eines *donum superadditum* sich zu erklären; der eingetretene Verlust erscheint natür-

liche Unvollkommenheit des Menschen, durch welche er des *donum supranaturale* bedürftig war, auf die „nackte Endlichkeit“ zurückzuführen, ohne welche das Geschöpf überhaupt nicht gedacht werden könne. Vgl. neue Untersuchungen S. 105. Die menschliche Natur aber, mag sie auch jetzt in jedem Individuum in einer die Vollkommenheit ausschließenden Einseitigkeit und Endlichkeit erscheinen, war anfangs wenigstens auf die Unendlichkeit, d. h. auf die volle Gottähnlichkeit angelegt, zu der der Mensch nicht durch eine von oben her kommende übernatürliche Ergänzung, sondern ganz eigentlich durch Entfaltung seiner Natur gelangen sollte.

lich von unseren Prämissen aus viel gewaltiger, die Verletzung viel letaler, als auf dem scotistischen Standpunkt. Mag nun aber die wissenschaftliche Bestimmung des eingetretenen Uebels noch so großen Schwierigkeiten unterliegen, und Anlaß zu den härtesten Vorwürfen von Seiten der katholischen Polemik geben, wir dürfen uns dadurch von dem Bestreben nicht abhalten lassen, die anfängliche Vollkommenheit des Menschen, unbeschadet seiner geschöpflichen Natur, so rein und groß als nur immer möglich aufzufassen, und seine actuelle, nicht bloß habituelle Ähnlichkeit mit Gott in ethischer Beziehung als etwas ihm durchaus wesentliches, nicht im mindesten accessorisches oder zufälliges anzusehen.



Zweihundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Nach den Bemerkungen, die wir über die verschiedene Auffassung des Urzustandes des Menschen bei den Katholiken und Protestanten gemacht haben, könnten wir sogleich mitten in die großen Streitfragen der Confessionen über die Folgen des Sündenfalles, die Erbsünde und die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten eintreten, wäre nicht die Zahl der Controversen von Møhler durch eine neue bereichert worden, die alle übrigen an Wichtigkeit zu übertreffen scheint. Die Thatsache des Sündenfalls selbst soll, wenn die Anklage unseres Segners gegründet ist, der alte und ursprüngliche Protestantismus für eine von Gott herbeigeführte erklärt und damit Gott zum Urheber des Bösen gemacht haben. So sei die alte Frage nach dem Ursprung des Bösen von den Reformatoren in gotteslästerlicher Weise beantwortet worden; und ist dem so, ist dieß ein wesentliches Element und eine gültige Lehre des Protestantismus, dann hat Møhler vollkommen recht zu sagen, daß diese Verirrung allein alle etwa nachweisbaren Irrthümer der katholischen Kirche weit überragt *). Nicht nur gleichgestellt zu werden verdienen wir dann mit den alten Gnostikern und Manichäern, einem viel Schwerern Urtheil müßten wir uns verfallen bekennen, und alles etwa nachweisbare Pelagianische im Katholicismus müßten wir für Unschuld in Vergleich mit unserem Frevel erklären.

*) Symbolik, VI. Aufl. S. 43 — 53.

Sehen wir aber zu, worauf sich dieser schwerste aller Vorwürfe stützt, so ist keine einzige Bekenntnisschrift aufzuweisen, die ihm auch nur den geringsten Halt gewährte. Sie alle bezeugen feierlich, daß wir nicht den göttlichen Willen, sondern den Willen des Teufels und der Menschen für die Ursache des Bösen halten, und als Calixtus seiner Zeit einen alten scholastischen Satz, *Deus est causa peccati per accidens*, erneuern wollte, haben ihm die Vertreter lutherischer Orthodoxie so energischen Widerstand geleistet, als man nur immer wünschen möchte. Aber es sind eben nicht die symbolischen Bücher der Reformation, sondern Privatschriften und Schulmeinungen der Reformatoren, welche den Stoff zu der Anklage hergeben *). Melancthon's lool in ihrer ersten Ausgabe, seine Vorlesungen zum Brief an die Römer, welche ihm Luther entwendet, herangegeben und ihrem eignen Verfasser scherzhaft dedicirt hat, Luther's gewaltige Streitschrift gegen Desiderius Erasmus: „daß der freie Wille nichts sei,“ Zwingli's unglückliche philosophische Schrift *de providentia*, dem Landgrafen Philipp von Hessen gewidmet, endlich alles, was Calvin über die Prädestination geschrieben und was Beza zur Begründung des *absolutum decretum* noch weiter philosophirt hat, — dieß sind die Quellen und Grundlagen der Klage, die sich hier gegen den Protestantismus erhebt. Und sehen wir von Calvin und Beza vorläufig noch ab, so ist in

*) Wenn Mähler nicht bloß hier aus Privatschriften statt aus symbolischen Büchern die protestantische Lehre darstellt, so gibt dieß Anlaß zu gerechten Beschwerden. Nur dürfen wir ihn nicht sogleich bewusster Ungerechtigkeit oder gar calumniatorischer Absicht zeihen. Er theilte mit vielen neueren Schriftstellern das Bestreben, dem historischen Gegenstand durch Benützung abgelegener, bisher wenig beachteter Quellen eine neue Seite abzugewinnen. Der Wunsch, eine geistreiche Construction und eine piquante Darstellung des Protestantismus zu geben, hat Mähler verleitet, von seiner ausgebreiteten Belesenheit in den Schriften der Reformatoren hie und da einen Gebrauch zu machen, über den wir mit Fug und Recht Klage erheben können.

den übrigen der genannten Schriften nicht eigentlich vom Sündenfall und von der Frage nach dem Ursprung des Bösen die Rede, sondern die Gedanken der Reformatoren nehmen ihren Ausgangspunkt in dem, was jedem zunächst liegt, der Unfähigkeit der natürlichen Kräfte zum Guten, und erst in ihren letzten Consequenzen scheint sich mit der absoluten Prädestination auch der Satz zu ergeben, daß selbst der Sündenfall durch innere von Gott geordnete Nothwendigkeit eingetreten. Calvin und seine Schule haben eine solche Anwendung wirklich in der bekannten These gemacht: *cadit (primus homo) Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit.*

Wir dürfen uns nun hier unsere Sache nicht dadurch erleichtern, daß wir uns auf exclusiv lutherischen Standpunkt stellen, alles was der reformirten Seite angehört, verläugnen, und es mit gleicher Härte beurtheilen, wie diejenige, welche sich Wöhler gegen die gesammten Reformatoren erlaubt. Diese Stellung hat bekanntlich in unserer Zeit, — bei den alten Lutheranern war sie die ganz gewöhnliche — insbesondere K u d e l b a c h in seinem inhaltreichen Werke über „Reformation, Lutherthum und Union“ eingenommen. Wenn man, eben auf Grund pantheistisch klingender Philosopheme bei Zwingli *de providentia* und auf Grund der dualistisch ausgebildeten Prädestinationslehre Calvins, die ungeheure Behauptung aufgestellt hat, in der Reformation dieser beiden Reformatoren seien die lange gebundenen und unterdrückten Tendenzen pantheistischer und dualistischer Secten des Mittelalters zum Ausbruch gekommen, und hätten in der reformirten Kirche Consistenz gewonnen, nur Luthers Reformation sei die reine, kirchliche und wahrhaft christliche, so ist die Anklage gegen die eine Seite des Protestantismus ganz dieselbe, welche von Wöhler gegen den ganzen, mit Einschluß der lutherischen Seite gerichtet wird. Nur die katholische Kirche habe in ungetrübter Reinheit und ohne alle Winkelzüge das Unbetheiligtsein Gottes am Ursprung des Bösen festgehalten, wie einst gegen die Gnostiker und Manichäer im zweiten und dritten Jahrhundert, und gegen die neuen Manichäer des

Mittelalters, so auch gegen den Manichäismus und Gnosticismus des sechzehnten Jahrhunderts, d. h. gegen die Reformation. Denn diese soll, gleich als könnte unter Christen über diesen Gegenstand nur eine Frage sein, als hätte die Kirche nicht schon im Kampfe der ersten Jahrhunderte diese Frage mit voller Evidenz und ewiger Gültigkeit entschieden, den alten Irrwahn nur in andrer Form wieder erneuert haben.

Ich glaube nun, es würde vergeblich sein, wenn wir die Stellen aus Melancthon und die Irrthümer Luthers de servo arbitrio beschönigen wollten. Diejenige Deutung und Billigung, welche Rudelbach der genannten Schrift Luthers hat angedeihen lassen, kann ich nicht historisch richtig und unbefangenen finden. Es geht nicht anders, wir müssen diese Angelegenheit als eine allen Reformatoren im Wesentlichen gemeinsame betrachten, so verschiedene Wege auch nachher ihre Schüler einschlugen, indem Luthers Anhänger tiefgreifende Irrthümer zu überwinden wußten, während die reformirte Schule dieselben festhielt und zu noch größerer Consequenz verarbeitete. Nie dürfen wir, was hier an den Reformatoren verwerflich ist, beschönigen, aber ebensowenig haben wir den mindesten Grund, uns ein härteres Urtheil über dieselben gefallen zu lassen als sie wirklich, nach streng historischer und psychologischer Ermägung der Verhältnisse verdienen. Den allerentschiedensten Protest aber müssen wir gegen solche Protestanten aussprechen, welche (wie Baur in der Schrift gegen Möhler) gerade das Verfehlte und Gefährvolle im System der Reformatoren, das ihnen als das Consequente einleuchtet, ergreifen, um ihm eine noch ohne allen Vergleich verwerflichere Gestalt zu geben. Wir müssen hier wieder unsern Dank gegen Möhler aussprechen, der es offen gerügt hat, wie Baur die dem Christenthum widersprechendsten Theorien der Hegelschen Schule über das Böse, als gesetzt durch die Endlichkeit der menschlichen Natur, nicht nur für die wahre Fortbildung der reformatorischen Lehre ausgegeben, sondern diese Philosopheme gegen alle

historische Wahrheit in die Schriften der Reformatoren hinein erklärt hat.

Gegen die Parallele zwischen gnostisch-manichäischen und reformatorischen Ansichten müssen wir schon an diesem Punkte, wie später noch öfter, bedeutende Einsprache erheben. Eine ganz andere war die Frage des Gnosticismus *πότερ ἢ κακία*; als die Fragen des sechzehnten Jahrhunderts, bei denen es sich um den Ursprung des Bösen eigentlich gar nicht handelte. Die alte Gnosis war, was schon ihr Name besagt, durch und durch philosophischer Art und Natur. Ihr philosophisches Interesse trieb sie dazu, um die Entstehung des Bösen zu erklären und den höchsten Gott von der Berührung mit derselben zu befreien, entweder eine eigne ewige *ἄλλα καὶ ἀρχή* des Bösen anzunehmen, welche sie dann bald mehr materiell, unpersönlich, als platonische *ἄλη*, bald mehr persönlich, geistig als persischen Ahri-man faßten, oder durch endlose Emanationen aus dem höchsten Wesen auf tiefster Stufe eine Degeneration eintreten zu lassen, welche das Woher des Bösen erklären und es doch in größter Entfernung von der Gottheit halten könnte. Die christliche Kirche beharrte auf dem Bekenntnisse, daß alles seiende durch die freie Schöpfermacht des alleinigen Gottes aus nicht-seiendem geschaffen und seiner Substanz nach gut, daß das Böse rein durch den freien Willen der Creatur entstanden sei und nur in ihm seine Wurzel habe. Diese Wahrheiten anzugreifen, waren die Reformatoren gar nicht gesonnen, das Schuldgefühl anzutasten kam ihnen nicht bei, da ihr ganzes Streben gerade von der tiefsten, unserer Zeit unverständlich gewordenen Erregung dieses Schuldgefühls ausging. Ihr Anliegen war nicht ein speculatives, sondern ein rein praktisch-religiöses; wird doch gerade ihre Feindschaft gegen Speculation ihnen von unsern Segnern zum Vorwurfe gemacht! Ob der Mensch, wenn er nach Heiligung und Seligkeit ringt, an aller seiner Kraft verzagen, sein ganzes Wesen als sündig bekennen, und alles Gute rein als Wirkung der göttlichen

Macht und Gnade erwarten müsse — dieß war es, worauf es Luther und allen Reformatoren ankam; denn kein eigentliches Sterben des alten Menschen erkannten sie als möglich, wenn er nicht auf diesen Punkt des völligen Verzagens geführt würde. Hierzu schien es ihnen nun aber nicht minder nöthig, die rettende und neuschaffende Wirkung der Gnade als eine Wirkung der Allmacht zu fassen, und mit diesem einen Schritte beginnt die Reihe falscher und gefährvoller Sätze, welche mit dem *decretum absolutum* und dem alles umfangenden Determinismus endigt. Aber diesen einen verhängnißvollen Schritt hatte im religiösen Interesse schon derjenige gethan, den die katholische Kirche als einen ihrer größten Heiligen verehrt und die Reformatoren für ihren größten Lehrer nach St. Paulus erklären. Mit der Lehre von der *gratia irresistibilis* beginnt auch in Augustin's System die Kette falscher und verderblicher Schlüsse, schon bei ihm können wir in den ganzen Abgrund blicken, der sich aufthut, wenn man die Wirkung des heiligen Geistes auf den Menschen nur in täuschender Form eines persönlichen, die Freiheit sollicitirenden Verhältnisses, im Grunde aber auf dem Wege absoluter Allmacht, wie eine höhere unbezwingliche Naturgewalt ergehen läßt. Auch Augustin konnte der Versuchung nicht ganz widerstehen, zur Begründung der innern Nothwendigkeit, mit welcher jenem ersten Satze zufolge die einen selig werden, die andern nicht, das alte Sophisma anzuwenden: *quia Deus praescivit, aliter fieri non potuit*, ein Satz durch den, so wie man Ernst damit macht, wie durch einen Zauberschlag die Weltgeschichte, dieses Spiel unendlicher Freiheit und Beweglichkeit, den Ursprung des Bösen mit eingerechnet, zur ewigen Starrheit des Fatalismus sich versteinert.

Auch die Reformatoren haben es sich nicht versagt, für die Sätze, die sie in religiösem Interesse für nothwendig hielten, nach philosophischer Begründung sich umzuthun, und in der gewaltigen Aufregung des Kampfes gegen pelagianische Elemente in der Kirche schentten sie sich vor keiner Folgerung mehr und sprachen

Sätze aus, welche Augustinus, obwohl sie in seinen Prämissen enthalten waren, unterdrückt und verschwiegen hat. Denn Augustin trägt sichtlich heilige Scheu davor, die Nothwendigkeit, der er das innere religiöse Leben unterwirft, zum absoluten Determinismus zu erweitern und auf das ganze Gebiet des Lebens auszu dehnen; den Fall Adams weiß er mit Entschiedenheit als freie eigne That des Geschöpfes festzuhalten, aber sie ist eben nach Augustinus in dem ganzen religiösen Entwicklungsgang des Menschengeschlechtes dann auch die einzige That der Freiheit und mit ihr verfällt die Menschheit der ewigen Nacht, aus der nur die stegende Gnade mit allmächtiger Hand die Auserwählten wieder herausführt. Die Reformatoren, es ist wahr, haben gethan, wovor Augustin zurückbebt; so wie Luther de servo arbitrio, hat Augustin nie die absolute Abhängigkeit alles Geschehenden von der alles in allem wirkenden Allmacht ausgesprochen. So wie Calvin in seiner supralapsarischen Theorie, hat Augustinus keineswegs auch den Fall Adams unter das göttliche Verhängniß gestellt. Aber ein allmächtiges, unerklärliches, verstockendes Wirken in den Gottlosen hat schon der große lateinische Kirchenvater angenommen, und gleich ihm glaubten sich die Reformatoren durch Paulus dazu gezwungen.

Aber eines muß noch bedacht werden, ehe wir dem Gefühl des Abscheus über diese furchtbaren Lehren und ihre Folgen Ausdruck gestatten. Wir wissen und fühlen es nicht anders, als daß diese Denkweise augenblicklich als Vernichtung des Schuldgefühls und somit aller sittlichen Grundlagen wirken müsse. Nicht so die Reformatoren. Sie hielten ihre Theorie nicht nur für vollkommen vereinbar mit dem Gefühle der Schuld, sondern sie selbst verbanden dieses mit ihrer Theorie in seiner höchsten Intensivität. Sollte uns dieß auch unbegreiflich sein, als psychologisches Phänomen, als Factum müssen wir es anerkennen. Wir können es uns leicht auf dem Wege des Denkens zur Evidenz bringen, daß erst in Spinoza's Determinismus diese Gedankenreihe ihren Abschluß

findet, in einem Standpunkt, auf welchem das Böse als verschwindendes Moment, das Gewissen als Schein und die Reue als Thorheit erscheint. Aber die Reformatoren hatten von diesem Ziel, dem ihr System, rein als Sache des Gedankens aufgefaßt, zustrebt, keine Ahnung. Auf ganz anderem Wege als Spinoza und als derjenige, der Spinoza in unsere Theologie einführen wollte, sind sie zu ihren Ansichten gekommen. Die deterministischen Philosopheme, deren Reihe sich mit Spinoza eröffnet, beginnen jedesmal mit dem Sage, daß Freiheit des Geschöpfes philosophisch undenkbar sei, weil ein Wesen, das den Grund seines Seins nicht in sich selbst habe, auch den Grund seines Handelns nicht in sich selbst haben könne. Ueber diese philosophische Schwierigkeit, welche in der gewöhnlichen Tradition der Schulen schlechterdings für unlösbar erklärt wird, — wiewohl sie es nicht ist — kommen sie nicht hinweg, und betrachten sie als den Grundstein ihrer ganzen Denkweise, welche mit der Freiheit im Grunde zugleich die Persönlichkeit und zwar die Persönlichkeit des Menschen ebensogut aufhebt als die Persönlichkeit Gottes.

Nicht so die Reformatoren. Ihnen schien die Lehre von der Freiheit mit der Vernunft vollkommen vereinbar, so sehr, daß sie eben um ihrer los zu werden ein Gefangennehmen der Vernunft und eine Mortifikation der „fleischlichen“ Denkungsart verlangten; *ratio* und *sensus carnis* stehen ihnen hier gleich. Weit entfernt, mit ihrem Systeme nun alles für erklärt zu halten, ist es gerade die Unerklärlichkeit des göttlichen Waltens, die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, die Ehrfurcht vor Gottes dunkeltem und verborgenem Willen und vor seinen schrecklichen Gerichten, was sie auf jeder Seite einschärfen. Kurz wir müssen gestehen, daß in den Reformatoren das Unvereinbare vereinigt war: Fatalismus und Schuldbewußtsein, der Glaube an die alles in allem wirkende Allmacht und die entschiedene Ueberzeugung, daß Gott dennoch in keinem Sinne Urheber des Bösen sei.

Dienen nun diese Erwägungen einigermaßen zur Entschuldi-

gang oder wenigstens zum richtigen Verständniß der Reformatoren, so müssen sie uns zugleich zu dem allgemeinen Zugeständniß bewegen, daß auch jetzt noch die Annahme einer absoluten Prädestination, so gefährvoll auch jede Berührung mit derselben auf nicht-christliche Gemüther wirkt, doch in einzelnen Fällen in einem und demselben Gemüthe mit christlicher Religiosität zusammen und unbeschadet der letzteren zu bestehen vermag. Aber nicht will ich damit jenen Denkern unter unsern Theologen eine Entschuldigung zuerkannt haben, welche deterministische Theoreme aus Spinozas Schule uns als ächt christliche und ächt protestantische Weisheit vorgetragen haben. Ich meine Schleiermacher und denjenigen unter seinen Schülern, welcher kürzlich mit einer Dogmatik aufgetreten ist, welche sich nicht scheut, den religiösen Determinismus für das Prinzip der reformirten Kirche zu erklären, Alexander Schweizer. Das Gericht darüber, inwiefern in solchen Einzelnen mit ihren schweren philosophischen Irrthümern wahre Religiosität sich noch verträgt, steht uns nicht zu. Aber unsere Entrüstung über ihr gefährvolles Unternehmen dürfen wir nicht verschweigen. Und von der protestantischen Kirche und Kirchenlehre, wie jene sie sich denken oder neu aufbauen möchten, sich loszusagen, ist Christenpflicht. Unser Zeitalter ist nicht mehr das der Reformatoren. Die Macht des christlichen Prinzips über die Völker war damals noch so gewaltig, daß eine fatalistische Bekämpfung pelagianischer Irrthümer einigermassen darauf rechnen darfte, in ihren vergiftenden Wirkungen durch die Gesamtmacht des christlichen Geistes paralytirt zu werden. Jetzt ist alles anders geworden. Hat das Christenthum in der neueren Menschheit und der sie bewegenden Ideenmasse einen Todfeind, so ist es die mit den verschiedenen Formen des Pantheismus verbündete deterministische Denkweise, die in unserer heutigen Societät bereits alle ihre furchtbaren und abscheulichen Früchte treibt.

Alle, denen das Glück zu Theil geworden ist, Christen zu sein, müssen in sich die heilige Verpflichtung fühlen, im Vereine

mit der katholischen Kirche die Freiheit des Menschen, den wahren Ursprung des Bösen und seine eigentliche Natur zu bekennen und zu vertheidigen. Denn die Gegenwart hat eine philosophische Entwicklung hinter sich, von der die Reformatoren nichts ahnten, und die Christen der Gegenwart sollten sich aus der neueren Geschichte menschlicher Philosophie einen Schatz der Erfahrung aneignen, der der Reformation noch fehlte. Wer die Geschichte der neuern Philosophie einigermaßen kennt, muß einen Blick in die Irrgänge des nichtchristlichen Denkens und eine Einsicht in die Punkte, an welchen es dem Christenthum Gefahr droht, gewonnen haben, wie sie in keinem früheren Jahrhundert möglich war. Die Reformatoren, namentlich Luther und Melancthon machen in ihren kühnen philosophischen Versuchen über Freiheit und Nothwendigkeit auf jeden Leser, wie ich denke, den Eindruck der Unerfahrenheit und Arglosigkeit; ich glaube dieß ohne Beeinträchtigung seiner geistigen Größe namentlich von Luther sagen zu dürfen. Die Allgemeinheit, mit der die Reformatoren auf die gleiche Lösung der Freiheit kommen, läßt auf sehr verbreitete deterministische Elemente in den Schulen des Zeitalters schließen. Aber diese Elemente bestanden eben fast ohne Ausnahme noch in der Kirche und ihre Unvereinbarkeit mit dem Christenthum war noch nicht in solchen Thatfachen aus Licht getreten, wie wir sie vor Augen haben. Nur dann ist es erklärlich, wie Luther selbst das Fatum der alten Heiden, dem auch der Wille der Götter sich beugen muß, zu Hülfe rufen kann, als ein Zeugniß, wie er meint, für die christliche Wahrheit. So treffend und verdienstlich manches ist, was er auf exegetischem und moralischem Gebiete gegen Erasmus vorbringt, so erstaunend unvorsichtig, ohne Schen und Umsicht stürmt er darauf los, wenn er philosophirt; nur der Schluß des ganzen Werkes kann uns mit diesen philosophischen Ungeschlachten einigermaßen verständigen. Wie vor der Offenbarung des Christenthums das widersprechende Schicksal der Guten und Bösen ein Räthsel und Aufsp

der Vernunft gewesen, bis im Lichte der Gnade es klar wurde, daß in einem andern Leben Vergeltung und Ausgleichung eintreten wird, so verheißt Luther, werde auch die selbst im Lichte der Gnade noch unerforschlich dunkle Lehre von dem offenbaren und verborgenen Willen Gottes, von seinem allgemeinen Gnadenruf, und seinen geheimen Rathschlüssen der Erwählung und Verwerfung, einst im Lichte der Herrlichkeit ihre volle und ganze Lösung finden.

Wer das ganze Buch von seiner praktischen Seite und namentlich seinen Schlußgedanken lebendig auffaßt, der wird es nicht mehr befremdend, sondern ganz verständlich finden, daß gerade in Luthers Schule der treffliche Lehrtypus der Concordienformel sich bildete, ja vielleicht auch ganz ohne Melancthon's später berichtenden Einfluß sich gebildet haben würde. Indem man mit richtigem Takte sich aus dem philosophischen Labyrinth zurückzog und die Theologie rein zu den praktisch religiösen Anliegen in Beziehung setzte, mußte man den offenbaren Willen Gottes, seine Gerechtigkeit, alle Menschen selig zu machen, seinen ernstlichen Ruf zur Buße an alle Sünder immer mehr hervortreten, den verborgenen Willen der Erwählung immer mehr in den Hintergrund zurückweichen und die Prädestination nur in den Momenten innerer Anfechtung als höchsten Trost für den Gläubigen blicken lassen. Es ist demnach gar nicht so absurd, auch der lutherischen Lehre nicht nachtheilig, daß die Concordienformel dem Werke Luthers *de servo arbitrio* sogar ihre Sanction erteilt. Es enthält denjenigen Lehrtypus, aus welchem auf natürlichem Wege die spätere lutherische Lehre geworden ist, indem solche Elemente, welche mit dem specifischen der calvinischen Lehre übereinstimmen, mit der Zeit aus der Tradition eliminiert wurden. Nur hätten lutherische Theologen nie verkennen sollen, daß solche Punkte des Zusammentreffens mit den von ihnen verworfenen Lehren Calvin's wirklich in bedeutender Zahl vorhanden sind.

Die Entwicklung des Dogma von Freiheit und Prädestination in der reformirten Schule ist eine minder günstige, eine

sehr beklagenswerthe gewesen; das horrible decretum ist nach Spener's richtigem Urtheil als der schwerste Stein des Anstoßes für jeden Versuch der Vereinigung beider Schulen, der lutherischen und der reformirten anzusehen. Wollen wir uns so mild als möglich ausdrücken, so müssen wir sagen, daß es eitle Menschengedanken sind, wenn Beza, wie er im Colloquium zu Montbeliard seine Meinung bündig erklärt hat, den doppelten Beschluß der Ermählung und Verwerfung auf den Dualismus der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zurückführt, und aus diesen beiden Eigenschaften, damit sie offenbart werden könnten, die Schöpfung fehlbarer Wesen, die Thatsache des Sündenfalls, die ewige Verdammniß des einen Theiles der Menschen und die ewige Befeligung des andern als notwendig deduciren will. Ich kann es keinem Theologen verdenken, der diese Speculation, die ohnehin so leicht ist, verabscheuungswürdig findet.

Zum Glück ist die absolute Prädestination wenigstens in kein Symbolum der Reformirten in Deutschland, die Nothwendigkeit des Falles Adams nicht einmal in die Beschlüsse von Dortrecht eingebrungen. Diese statuiren hier eine Zulassung, obgleich Calvin diesen Begriff jederzeit so kategorisch abgewiesen hatte. Juristisch wenigstens ist also Röthler's Anklage, von der wir heute ausgingen, nicht begründet, und im Namen aller Protestanten, denen biblisches Christenthum heilig ist, wollen wir sie hiemit feierlich zurückweisen und ohne Ansehen der Person gegen jeden, der Gott am Ursprung des Bösen theilhaftig sein läßt, sofern er dieß that, unsern Protest aussprechen. — Die geschichtliche Ermägung des Vorwurfs wäre ohne das weitere Ausgreifen in die Prädestinationslehre, das wir uns erlaubt haben, nicht möglich gewesen, hiemit glaube ich aber der Sache genug gethan zu haben und zu dem nächsten Hauptpunkt der Controverse übergehen zu dürfen.

Dieser betrifft den Begriff der Erbsünde oder des Verlustes, der durch Adams Fall eingetreten ist. Vergewenwärtigen

wir uns zuerst so kurz als möglich, was hierüber das *Tridentinum* bestimmt und nicht bestimmt hat.

Fünf Canones hat das Concilium in seiner fünften Sitzung über die Erbsünde aufgestellt. Vier von ihnen sind gegen den alten entschiedenen Pelagianismus gerichtet, nur ein einziger von ihnen, der letzte, gegen die Reformation. Wir werden zusehen müssen, ob wirklich, wie von protestantischer Seite behauptet wird, daß eine von den beiden Anathemen, die er enthält, auf Augustinus, das andere auf Paulus zurückfällt.

Von dem Pelagianismus in seiner alten, offenbar häretischen Form auf neue sich loszusagen und zu reinigen, dazu sah sich die Kirche durch die Protestanten und ihre Anklagen genöthigt. Verworfen wird demgemäß im ersten Canon die Ansicht, nach welcher Adams Sünde leiblichen und geistigen Tod nicht einmal für ihn selbst zur Folge gehabt hätte, der Lehrsatz des Celestius: *Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret moriturus fuisset* *). Verworfen wird im zweiten Canon, die Meinung, daß nur dem ersten Menschen allein seine Sünde geschadet, daß sie nicht dem ganzen Geschlechte Tod und Sünde zugezogen habe. Verworfen wird endlich im dritten Canon jede Lehre, welche meint, daß das Unheil der Erbsünde durch ein anderes Mittel als durch das Verdienst unseres einzigen Mittlers aufgehoben werden könnte — ein Satz der bereits um Vieles mehr sagt und tiefer eindringt als die beiden ersten, der sogar die Basis wahrer Versöhnung abgeben kann, wenn seine Folgerungen für das religiöse Leben nicht durch anderweitige Bestimmungen wieder paralytirt werden. Auch der vierte Satz ist aus der Mitte der alten pelagianischen Streitigkeiten hergenommen, indem er in Beziehung auf die Kindertaufe feststellt, daß sie zur Vergebung der von Adam ererbten Sünde und zur Wiedergeburt ertheilt werde.

*) Vergl. Wänischer u. von Cölln Dogmengeschichte I, 1882. S. 374.

Erst nachdem sich so die Synode gegen den alten Pelagianismus sicher gestellt hat, wendet sie sich im letzten Canon gegen die Ansichten der Reformatoren. Zwei Sätze werden hier zusammengefaßt, welche von hohem Belang für das ganze religiöse Leben sind. Erst wird die Meinung verdammt, welche annimmt, daß in der Taufe die Erbsünde, sofern sie Sünde ist, nicht völlig aufgehoben, daß sie nur oberflächlich verringert oder in Folge der Taufe nur nicht zugerechnet werde: *radī aut non imputari*. Das Anathema, welches hiemit ausgesprochen wird, trifft Luther und die andern Reformatoren; aber hier fragt es sich nun eben, ob nicht zugleich Augustinus von demselben getroffen wird, der die hier verdamnte Lehre fast mit denselben Worten aufgestellt hat, in welchen sie von der Synode verdammt wird. Seine Anhänger können dem Concilium wenig Dank dafür wissen, daß es, wie die katholischen Theologen rühmend hervorheben, in den ersten vier Canones dem Pelagianismus die eignen Ausdrücke Augustins entgegengesetzt habe. Nur von Augustin hatten die Reformatoren die Lehre, welche hier mit dem Banne belegt wird: die böse Lust wird durch die Wiedergeburt in der Taufe insofern aufgehoben, nicht daß sie nicht mehr sei, sondern daß sie nicht mehr als Sünde zugerechnet werde *).

Der Kampf des Geistes und Fleisches auch in den Getauften ist Thatsache. Ihn so ernst und tief als nur möglich zu nehmen, hatten die Reformatoren von Paulus und Augustinus gelernt. Hierzu gehört aber dieß, daß wir fortschreitend zu immer gründlicherer Selbsterkenntniß, und immer mehr in wahre Demüthigung vor Gott aus vertiefend, das Böse, was in uns wohnt, in

*) Augustinus de nuptiis et concupiscentia I, c. 29: In ois qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, atique necesse est, ut reatus etiam hujus, licet manentis, concupiscentiae remittatur, ut in peccatum non imputetur (worin also liegt, daß sie eigentlich peccatum ist). — Manet acta, praeteriit reatu. Bergl. Münfcher und v. Edlln a. a. D. S. 284.

seiner ganzen Verwerflichkeit erkennen, weil nur auf diesem Wege eines immer schärferen Gerichtes, das wir an uns selbst vollziehen, ein Wachstum in wahrer Wiedergeburt möglich ist. Von Paulus lernen wir, daß wir nicht nur die einzelne böse Lust die in uns aufsteigt als sündlich zu erkennen, sondern daß wir selbst den tieferen psychologischen Grund, aus dem sie hervorgeht, ihre Basis in dem Reich des Unbewußten als Sünde zu betrachten haben. Unsere bösen Gelüste lassen uns, wie die Frucht auf die Natur des Baums, so auf eine böse Wurzel in unserem Innern schließen, um deren willen wir, wenn sie gleich tiefer als unser gewöhnliches Bewußtsein liegt, Vergebung bedürfen, um vor Gott bestehen zu können. Deshalb betrachtet Paulus nicht nur die *concupiscentia* als sündig, sondern er nennt selbst das, worin sie wurzelt, und worin sie ihre Macht hat, mit dem hier wenn irgendwo ernstlich und eigentlich genommenen Namen *ἀμαρτία* Röm. 7, 7—25. Wer den Sprachgebrauch des Apostels einigermaßen kennt, weiß, wie ihm, wenn der Unterschied dieser in uns wohnenden bösen Macht von einzelnen Thatfünden kenntlich gemacht werden soll, zur Bezeichnung der letzteren die Worte *ἀμαρτήματα*, *παράβασις* und *παράπτωμα* zu Gebote stehen, Röm. 5, 12—21. Dieß schließt natürlich nicht aus, daß auch die Thatfünde *ἀμαρτία* genannt werden kann, wie bei Jacobus (1, 14. 15), nur hebt dieser zweite Sprachgebrauch die Wahrheit, die durch den ersten ausgedrückt werden soll, nicht im mindesten auf. Das Concilium von Trient aber will, daß wir, die wir getauft sind, das Böse, was noch in uns wohnt, nicht als Böses, sondern nur als einen Zunder der Sünde, *foetus peccati* ansehen sollen, der uns zum heilsamen Kampfe gelassen sei. Die Synode erklärt, „daß diese *concupiscentia*, welche der Apostel zuweilen *peccatum* nennt, nicht deswegen *peccatum* genannt werde, weil sie wirklich und eigentlich Sünde sei, sondern nur weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde sich hinneigt; wer das Gegentheil meint, sei Anathema.“ Wir müssen nun zwar aner-

kennen, daß dem Beschlusse die gute Absicht zu Grunde liegt, die manichäische Ansicht von einer substantiellen bösen Wurzel im Menschen abzuschneiden. Auch wir müssen jeden dahin zielenden Gedanken verwerfen. Aber wir können nicht sagen, daß die Ausdrücke des Concils solche Irrthümer abwiesen, ohne in einen entgegen gesetzten Fehler zu verfallen. Vielmehr ist in den Worten, wenn man sie nimmt, wie sie lauten, in der That eine höchst folgenreiche Abweichung von der biblischen Lehre enthalten.

Ist in der Lehre von der Rechtfertigung der eine Hauptpunkt, in welchem eine biblische Ueberzeugung der katholischen Kirche nicht Recht geben kann, so ist hier der zweite. Denn man sehe zu, ob nicht der ganze Ernst des Kampfes mit der Sünde durch diese Lehre ein für allemal vernichtet und an die Stelle eines unermüdblichen Ringens nach wahrer Heilung unseres tiefsten Innern jene pelagianische Stimmung gesetzt wird, welche böse Gelüste an sich für indifferent und je zahlreicher und mächtiger sie sich regen, für einen desto heilsameren Anlaß zu Kämpfen und Siegen der Tugend hält. Ist irgendwo Pelagianismus, so ist er in der Ansicht von der indifferenten Natur der Concupiscenz, und zwar nicht der halbe, sondern der ganze Pelagianismus mit seiner, der biblischen Psychologie und Ethik diametral entgegengesetzten Seichtigkeit. Will Jemand die Väter von Orient von diesem Pelagianismus freisprechen und behaupten, daß ihrem Ausspruch bessere Ansichten zu Grunde liegen, so kann doch dieß wenigstens nicht abgeläugnet werde, daß Irrthümer, wie die oben bezeichneten, hier wo sie ausgeschlossen werden sollten, nicht ausgeschlossen, sondern freigegeben sind. Dieß bleibt der Fehler dieses Beschlusses, auch wenn es möglich sein sollte, dem positiven Gedanken, den er aussprechen soll, eine günstigere Deutung zu geben. Eine solche Wilderung des nicht Biblischen, welches wir hier finden, kann allerdings dadurch gewonnen werden, wenn man den Nachdruck darauf legt, daß eben nur in Folge der Taufe dem Gelüsten die Eigenschaft der Sünde abgesprochen wird; denn

die Worte (non) quod vere et proprie in renatis peccatum est, lassen die Schlußfolgerung zu: in den Nichtwiedergeborenen wäre also dieselbe Regung Sünde. Nun ist sie in den Wiedergeborenen psychologisch betrachtet dasselbe Phänomen, wie in jenen; an sich wäre sie also auch in diesen Sünde; nur wird sie von Gott in den Seinen, so lange sie ernstlich dagegen kämpfen, nicht als Sünde angesehen, non est vere et proprie peccatum. Dieß würde dann auf die von den Protestanten aufgestellte Lehre zurückführen: sie ist und bleibt Sünde ihrer Natur nach, wird aber denen, die in Christo sind, nicht zugerechnet, sondern durch freie Gnade bedeckt und vergeben.

Noch einmal werden wir auf diesen Lehrsatz mit seinen unendlich wichtigen praktischen Ergebnissen zu sprechen kommen, wenn wir die Unterscheidung der peccata mortalia und venialia und die Lehre von der Buße und Beichte zu behandeln haben. Jetzt müssen wir uns zu den allgemeinen Bestimmungen des Concils von der Erbsünde zurückwenden.

Hier muß jedem auffallen, wie wenig affirmatives in den ersten vier Canones über die Erbsünde ausgesagt ist. Die katholischen Theologen rühmen die Freiheit, welche hiedurch ihren Speculationen über die eigentliche Natur der Erbsünde gestattet sei. So Möhler *), so schon Andrada, bekanntlich einer von den Vätern von Orient, gegen dessen Vertheidigung des Concils ganz besonders Chemnitz sein Examen Concilii Tridentini gerichtet hat. In Wirklichkeit verhält es sich aber hiemit

*) Symbolik S. 57. Nur so viel ist aus dem Beschlusse des Concils klar, daß nicht die Concupiscenz die Erbsünde sei. Was ist denn aber die Erbsünde sonst, wenn sie nicht in der Concupiscenz oder dem der Concupiscenz zu Grunde liegender habitus bestehen soll? es bleibt zuletzt nichts mehr übrig als der reatus peccati Adamicici. Dieser aber ist gerade dasjenige Element der kirchlichen Lehre, welches, wie am schwersten aus der heiligen Schrift zu begründen, so auch am schwersten zu fassen und in das religiöse Bewußtsein aufzunehmen ist.

leider so, daß, während Paulus und Augustinus ausgeschlossen sind, ein großer Spielraum für dogmatische Annäherungen an das pelagianische gestattet ist, so lange man sich nur nicht eines der verworfenen extrem pelagianischen Sätze annimmt. Zum Belege hierfür dient Andradius selbst, der kein Bedenken trug, die Erbsünde als *minimum omnium peccatorum* zu erklären *) — eine Theorie, deren Bedenklichkeit noch auffallender wird, wenn es sich zeigt, daß die Wirklichkeit und das praktische Verfahren in der katholischen Kirche den Schein gibt, als wäre Christus nur für die Erbsünde gestorben, indem keine persönliche Sünde der Getauften anders, als unter Mitwirkung persönlicher Sündthnung vergeben wird.

Die von dem Concil nicht ausgesprochene, aber von Bellarmiu vorgetragene und in der katholischen Kirche vorzugsweise begünstigte Theorie über die Erbsünde ist nun bekanntlich folgende, die sich sehr einfach an das Theorem vom Urzustand anschließt. Die übernatürliche Gnadengabe ging durch den Sündenfall verloren. Der Mensch sah sich in jenen natürlichen Zustand versetzt, in den er geschaffen worden war, aber in diesem war nun in Folge des Verlusts der *justitia originalis* das Niedere dem Höheren nicht mehr dienstbar. Der Mensch, als in den bloßen Naturzustand zurückversetzt, in *puris naturalibus* ist somit im Zustande der Erbsünde, und die Erbsünde besteht eben in nichts anderem, als in diesem Verlassensein von der wunderbaren Gnadengabe. So ergibt sich aus jener scotistischen Ansicht, welche, wie wir sahen, die Idee der ursprünglichen Schöpfung beeinträchtigt, eine Vorstellung vom jetzigen Zustande des Menschen, welche in demselben Grade unsere Selbsterkenntniß abstumpft und das Gefühl der Tiefe unseres Falles abschwächt, und das Uebel, an dem wir leiden und an dessen Heilung alle Kräfte der Erlösung Christi

*) cf. Chemnitz *examen concilii Trident.* Pars I. (Francof. 1578.) pag. 101 b. sub. An.

und der Gnade seines Geistes ein Menschenleben hindurch gewendet werden müssen, wirklich zu einem verhältnismäßig geringfügigen Uebelstande herabsetzt.

Indessen leugnen wir nicht, daß bessere Theologen der römischen Kirche bessere, dem Inhalte der Schrift und den Aussagen christlicher Selbsterkenntniß entsprechendere Theorien zu den ihrigen gemacht haben. Wöhler zumal sieht wohl ein, daß außer dem Verluste des *donum superadditum* noch ein „tiefes Bewundertsein der Seele an allen ihren natürlichen Kräften,“ „eine Zerrüttung der Natur“ *) und eine „verkehrte Willensrichtung“ **) als Folge des Falles angenommen werden muß. Nur daß eben für diese Verwundung der Natur und diese Verkehrtheit des Willens kein scharfer und erschöpfender Begriff aufgestellt wird, weil ein jeder dahin zielende Versuch Gefahr bringt, sich in das Gebiet der protestantischen Lehre zu verlieren. Das Beste und Tiefste, was in der alten Kirche über die Erbsünde gesagt worden ist, kann der katholische Theologe sich nicht mehr aneignen, denn Augustin's Lehre von der Concupiscenz, ihrer Gewalt über den Menschen und ihre Verwerflichkeit vor Gott kann er nicht aufnehmen, ohne sich dem protestantischen oder doch dem jansenistischen Dogma zu nähern und dem Verwerfungsurtheil des Tridentinum oder Innocentius des XI. zu verfallen. Daher denn auch Wöhler hier nicht weiter als auf die scholastische Theologie zurückzugehen wagt, und Augustin's Verhältniß zu den confessionellen Sätzen mit Schweigen bedeckt. Denn wenn gleich Augustin selbst noch nicht die umfassende Darstellung und psychologisch erschöpfende Bezeichnung der Erbsünde wie die Reformatoren gegeben und den Begriff der Concupiscenz einseitig hervorgehoben hat, so enthält

*) Symbolik, S. 62. 63.

**) Ebendas. S. 142. Die angegebenen Ausdrücke sind aus solchen Stellen, wo Wöhler das Wesen der Erbsünde gelegentlich berührt. In den neuen Untersuchungen S. 116. 119. lehren sie in ausdrücklicher dogmatischer Auseinandersetzung wieder.

doch seine Ansicht nicht nur die wichtigsten Elemente der protestantischen Lehre, sondern auch insbesondere diejenigen Bestimmungen, durch welche, wenn sie nur richtig aufgefaßt werden, gerade die von Wöhler gegen das protestantische Dogma gerichteten Einwürfe ihre Erledigung finden. Diese sind es, die wir jetzt zunächst einer näheren Prüfung zu unterwerfen haben.



Dreißundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Sieht man der katholischen Lehre von der Erbsünde allenthalben ihren scholastischen Ursprung an, so dürfen wir es dagegen der protestantischen zum Lobe nachsagen, daß sie in jeder Beziehung ihre Entstehung aus der heiligen Schrift und aus tiefer Erkenntniß des menschlichen Innern wahrnehmen läßt. Denn dieß gestehen ihr selbst ihre Gegner zu, wenn sie, um ihr Urtheil über dieselbe richtig zu formuliren, sagen müssen, sie sei insbesondere aus Mißverstand des Paulus und aus einem überspannten, vor Tiefe unklaren, also doch tiefen Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit entsprungen *). Die Ausdrücke nun, deren sich namentlich L u t h e r und dann seine Schüler in der Concordienformel bedient haben, um diesem Gefühle Worte zu geben, sind so stark, daß sich namentlich an sie der Vorwurf M ö h l e r's heftet, den wir jetzt näher in Betrachtung zu ziehen haben. Nach protestantischer, oder speciell nach lutherischer Lehre, so lautet bekanntlich dieser Vorwurf, sei durch den Sündenfall ein wesentliches Stück aus dem Organismus der menschlichen Natur herausgefallen, an seine Stelle sei eine positive böse Qualität getreten. Der Begriff der Menschheit sei aufgehoben und statt der Menschen nur eine höhere Gattung von Thieren geblieben. Denn kein Organ für göttliche Dinge, kein Sinn für allgemein religiöse Wahrheiten werde dem natürlichen Menschen mehr zugestanden, dem

*) M ö h l e r, Symbolik, S. 78. S. 242.

ja das göttliche Ebenbild, das ist „die vernünftig religiöse Anlage“ entzogen sei. Von dem Menschengeschlecht im natürlichen Zustand könne auf diesem Standpunkt gar keine religiöse Entwicklung mehr angenommen und somit kein Verständniß der ganzen Geschichte des Heidenthums gewonnen werden, welche sich als ein mächtiges Zeugniß gegen diese unnatürliche, empörende, der Vernunft wie dem Christenthum widersprechende Lehre erhebe *).

Oben wir dieses ganze Gewebe des Mißverständes, welches einen nicht unbeträchtlichen Theil der Symbolik unseres katholischen Segners einnimmt, so weit es uns hier die Zeit gestattet, in seine einzelnen Fäden auf. Wir thun dieß mit der größten Bereitwilligkeit, verfehletes in Lehre und Ausdrucksweise der Reformatoren, wo sich solches wirklich findet, anzuerkennen und nach der heiligen Schrift zu berichtigen. Denn wenn wir uns hier noch einmal an die Größe und Gewaltthatigkeit des Geisteskampfes erinnern, welcher das sechzehnte Jahrhundert bewegte, so werden wir es von vornherein für nichts weniger als unglanblich erklären müssen, daß auch auf diesem Punkte die Kämpfer gegen die jüdischen und pelagianischen Elemente Extravaganzen sich haben zu Schulden kommen lassen. Wir werden vielleicht nach der Prüfung der Wirklichkeit eher Ursache haben, uns zu verwundern, daß nicht schwerere vorgekommen sind, als diejenigen, welche wirklich nachgewiesen werden können.

Die *justitia originalis*, welche von den Protestanten als identisch mit dem göttlichen Ebenbilde angesehen wird, war nach protestantischer Lehre dem Urmenschen anerschaffen; sie gehörte zu seiner Natur. Nun nehmen wir an, daß das Ebenbild verloren gegangen sei, weil das neue Testament uns andeutet, daß es erst in Christo wieder erschienen ist und in unserem Innern der Wiederherstellung durch schöpferische Wirkung des heiligen Geistes bedarf. Die protestantischen Dogmatiker scheuen sich auch nicht,

*) Mähler, Symbolik, S. 69—88.

zu behaupten, daß durch den Verlust des göttlichen Ebenbilds die Integrität der menschlichen Natur verletzt sei. Die Worte *Natur* oder *naturale* und *integritas* sind es nun, woran der Mißverstand unseres Gegners sich knüpft. Ein solcher Mißverstand ist hier um so eher möglich, da die Reformatoren absichtlich darauf ausgingen, ihre theologische Ausdrucksweise von der kunstvoll und subtil ausgebildeten philosophischen Terminologie der Scholastiker zu emancipiren. Nicht als hätte es ihnen an Kenntniß und Scharfsinn gefehlt, denn namentlich Luther war in der scholastischen Theologie durchgeübt trotz einem und hatte wahrlich auch in dieser Hinsicht wie als Mönch und Ascet alle Gerechtigkeit erfüllt. Aber es war nothwendig, wenn die Theologie einem neuen Stadium nach dem unaufhaltsamen Verfall der Scholastik entgegengeführt werden sollte, eine neue Methode, eine neue Sprache zu schaffen und für dieses Neue mit kühner Hand Bahn zu brechen. In einer solchen Periode des Uebergangs, in der ein neuer wissenschaftlicher Sprachgebrauch an der Stelle eines abgekommenen alten sich bilden will, kann es ohne Anomalieen nicht abgehen, und ein so kühner und paradoxer Geist wie Luther wird sich am wenigsten frei von ihnen erhalten können. Dieß schicke ich hier voraus, um das richtige Urtheil über jene Ausdrücke Luther's anzudeuten, an welche sich nicht erst die Mißdeutung Mähler's, sondern schon die Verirrung des Flacius angeschlossen hat.

Wenn die protestantische Lehre sagt: zur Natur des Menschen gehörte das Ebenbild, und dieses die Integrität der Natur mitconstituirende Element ist verloren, so darf dem nicht eine so mechanische Deutung gegeben werden, wie die unseres Gegners. Denn die Integrität, von der hier die Rede ist, ist nicht die quantitative Totalität, sondern die Unverletztheit, Reinheit und Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Ideal. Der Verlust ist als eine qualitative Veränderung, nicht wie eine arithmetische oder geometrische Subtraction und Addition aufzufassen. Der

eigentliche terminus hiefür ist der von Augustin aufgestellte und trefflich erläuterte der corruptio, welcher dem pelagianischen entgegentritt, ohne in das manichäische zu verfallen. Keine böse Substanz ist damit in den Menschen verfest, da das Böse auch nach unserer Lehre nichts substantielles ist und der Böse nichts substantielles hervorbringen kann. Diaboli non est condere naturam sed corrumpere Dei creaturam, hierin stimmen die Reformatoren mit Augustinus völlig überein. Den Begriff der Corruption hat Mähler, wie ihm von Rigisch ganz richtig vorgehalten worden ist, gar nicht zum Gegenstande der Discussion gemacht, sondern ebenso aus dem Spiel gelassen, wie die gleich wichtigen Augustinischen Ausdrücke: vitium und habitus vitiosus. Ja er spricht zuweilen gegen die protestantische Lehre in einer Weise, als mangelte es ihm, ähnlich wie manchen unserer Rationalisten, z. B. David Schulz, überhaupt am Verständniß für den Begriff habituelier Sündhaftigkeit und Unfähigkeit zum wahrhaft Guten *).

Doch müssen wir diese Meinung, welche sein Nichtverstehen reformatorischer Ansichten erweckt, wieder aufgeben, wenn wir sehen, wie er selbst geunthigt ist, eine angeborene Verkehrtheit des Willens zu statuiren, denn was ist diese, scharf aufgefaßt und aus der vagen Unbestimmtheit herausgenommen, anders, als eben die Corruption der geistigen Natur des Menschen, welche wir behaupten?

Unter dem Ebenbilde denkt sich die katholische Theologie nur die vernünftig-religiöse Anlage. Grund genug für sie, wenn sie hört, daß nach protestantischem Lehrbegriff das Ebenbild verloren sei, daraus schon zu schließen, wir hielten den Menschen für beraubt der Vernunft. „Vernunft“ und „vernünftige Anlage“ gebraucht nämlich Mähler stets mit besonderer Beziehung

*) Symbolik, S. 71 polemisiert er gegen Luther's Lehre vom Verlust der geistlichen Kräfte, und beruft sich dabei auf Planck, dessen Bemerkungen er sich aneignet.

auf das Göttliche und für dieses sei ja dem Menschen nach unserer Meinung jeder Sinn genommen. Ein neuer Mißverstand ist es, der sich hier an das Wort *spiritualia* anknüpft, denn mit diesem Namen bezeichnet unsere Dogmatik die göttlichen Dinge, von welchen der natürliche Mensch nichts vernimmt, und sie thut dieß nur auf den Vorgang des Apostels Paulus *). Ihm folgt sie auch in der Begriffsbestimmung des Wortes *spiritualia*. Sie versteht darunter ebenso wenig als Paulus das allgemein Religiöse, das sich auch im Heidenthum unter mannigfachen Abstufungen und Entstellungen geltend macht. Was auch Röthler hier sagen mag, er hat den Sprachgebrauch der Reformatoren ebenso wenig richtig aufgefaßt, als er den des Paulus hinlänglich beachtet hat. Diejenigen aber, die ihr ganzes religiöses Leben Zeit Lebens aus paulinischer und reformatorischer Theologie geschöpft haben, wissen, daß die eine wie die andere das Gebiet der *spiritualia* nicht auf die Wirkungen des Gewissens und des Gesetzes ausdehnt, sondern erst mit den Wirkungen des Evangeliums im engen und eigentlichen Sinn, mit dem lebendigen, rechtfertigenden Glauben, dem neuen Geiste und dem kindlichen Verhältnisse gegen Gott beginnen läßt. Wir werden zugestehen müssen, daß die Reformatoren und unsere symbolischen Bücher jenem natürlich religiösen Gebiete nicht die Anerkennung und Aufmerksamkeit gewidmet haben, die ihm in einer allseitigen Ausbildung der christlichen Lehre gebührt, aber sie haben die Erscheinungen und Erlebnisse desselben auch nicht unter die geistlichen Dinge gerechnet, sondern diese nur auf die Wirkungen des vollen und reinen Evangeliums bezogen. So viel räumt bekanntlich auch die Concordienformel der Vernunft des natürlichen Menschen ein: *reliquam habet obscuram aliquam notitiae illius scintillulam, quod sit Deus, et particulam aliquam*

*) I. Corinth. 2, 14: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, ὡρῆα γὰρ αὐτῷ ἔστι, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.*

legis tenet *). Damit ist allerdings zu wenig gesagt; aber so wenig, als Röthler **) darin finden will, nicht.

Dies führt uns eigentlich auf die Frage nach den natürlichen Kräften des Menschen und ihrem Verhältniß zum wahrhaft Guten; jedoch ehe wir auf diese uns einlassen, müssen wir bei dem Hauptvorwurf manichäischer Verirrung in der Bestimmung des Begriffs der Erbsünde an sich noch einen Augenblick verweilen.

Luther's Kühne Ausdrücke über Schrecklichkeit und Tiefe der Erbsünde haben die Irrlehre des Flacius veranlaßt. Diese aber ist ihrerseits wieder Veranlassung geworden, für die lutherische Kirche wenigstens — und die reformirte ist hierin desselben Sinnes mit ihr, — jene Mißverständlichkeiten zu berichtigen und ihren Lehrtypus von jedem Anschein des manichäischen zu reinigen. Dieses Gute, worauf wir unsere Gegner zu verweisen gendthigt sind, hatte jener sonst in seinem Verlauf so trübselige und hinsichtlich des Schicksals der theilgenommenen Männer so tragische Streit. Trübselig müssen wir ihn nennen, wenn wir an der Art, in der er geführt wurde, sehen, wie ganz und gar der erste Geist der Reformation von ihren Vertretern in der zweiten Generation gewichen war. Kein Produciren neuer Ideen, wie

*) Libri Symb. Eccl. Evang. pag. 657. ed. Hass.

**) Neue Untersuchungen S. 24. 25. Es muß hier noch auf einen für das Verständniß der lutherischen Lehre sehr wichtigen Umstand hingewiesen werden, der meines Wissens im Röthler'schen Streite gar nicht berücksichtigt worden ist. Die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts haben die Sätze der Socinianer „daß sich in dem natürlichen Menschen eine Vermuthung von Gott nicht befinde“ (Socin) „daß durchaus „keine Erkenntniß Gottes aus der Beschauung der Creaturen „erlangt werden könne“ (Distorod), ausdrücklich bekämpft und die Cognitio Dei innata vertheidigt. Es ist dies ein regelmäßiger Controverspunkt in allen Streitschriften der Lutheraner gegen den Socinianismus. Vgl. Kambach Einleitung in die Religi.-Streitigkeiten der evang. lutherischen Kirche mit den Socinianern, herausgegeben. von Decht 1745. 4. Zweiter Theil S. 696. 697.

bei den Reformatoren selbst, zeigt sich bei ihren Schülern in dieser zweiten Periode, kein tiefes und originelles Eingehen auf den Gedankenreichtum der heiligen Schrift, sondern wie in früheren Zeitaltern der Kirche wird bereits wieder vorzugsweise mit den Waffen menschlicher Autoritäten und mit scholastischen Formeln gekämpft. Ob die Sünde des Menschen Substanz oder ob sie ein Accidens derselben sei, war die Streitfrage. Seine Meinung näher zu erläutern und von dem Vorwurf des Manichäismus zu befreien, erklärte Flacius unter der Substanz nur eine *substantia formalis* oder — eine *forma substantialis* zu meinen. Die Concordienformel aber eröffnet ihre Decision mit der Bethenerung: *quum igitur immota sit veritas, quod, quidquid est, id aut substantia aut accidens *) cett.*

So früh war also Aristoteles wieder als zweite Quelle für die Erkenntniß unerschütterlicher Wahrheiten, neben die heiligen Schriften getreten! Wahrlich auf diesem Wege war in der Erkenntniß göttlicher Dinge keinen Schritt weiter vorwärts zu kommen, und die Entscheidung, welche unter Voraussetzung jener Alternative natürlich dahin ausfallen mußte, daß die Sünde nicht Substanz, also Accidens sei, hat eben nur einen negativen Werth. Was für ein Accidens sie ist, das war nun erst noch näher zu erörtern; und wie gesagt, nur der Vortheil war erreicht, daß alle Anklagen, welche dahin lauten, unsere Lehre mache das Böse im Menschen zu einer Substantialität, oder was bei *Möhl* er wohl dasselbe heißen soll, zu einer „positiven Qualität“ an der fertigen und formulirten protestantischen Lehre abprallen.

Derjenige theologische Sprachgebrauch, welcher das göttliche Ebenbild schlechtthin für verloren erklärt, darf sich, und dieß ist an den Einwürfen der Gegner wahr, nicht als den ausschließlichen setzen. Er bedarf zu seiner Ergänzung eines andern, der ihm in der heiligen Schrift selbst zur Seite geht, und voransetzt,

*) *Libri Symbol. pag. 652. ed. Hase.*

daß das göttliche Ebenbild in gewissem Sinne geblieben ist. Denn nimmermehr darf es zum Gesetz gemacht werden, unter dem Worte bloß jene höchsten ethischen Eigenschaften zu verstehen, welche wir, durch den heiligen Geist in Christi Bild verklärt, wieder gewinnen sollen. Der Begriff der Gottähnlichkeit ist an sich ein viel umfassenderer. Und selbst für jene ethischen Vollkommenheiten ist eine, im schlimmsten Fall, *passive Disposition* im Menschen erhalten, welche man im scholastischen Sprachgebrauch *aptitudo* oder *qualitas dispositiva* nennt. Will man aber beides zusammenfassen, und mit einem terminus ausdrücken, inwiefern das Ebenbild verloren und inwiefern es geblieben ist, so wird man dieß wohl nicht besser vermögen als mit dem treffenden Ausdruck von Jacob Böhme, der es ein im Menschen „verbliebenes“ nennt.

Alle die starken Schilderungen des natürlichen Verderbens, welche in den Schriften unserer Reformatoren, insbesondere auch im ersten Artikel der Concordienformel gegeben werden, beruhen auf psychologischer Wahrheit und auf richtiger Erfahrung. Es ist so, daß bei tiefer und tiefer gründender Selbsterkenntniß dem Menschen das in ihm wohnende Böse als ein „schauvoller Abgrund“ sich aufthut, als eine Nacht, vor der seiner Seele grauen und seine ganze Natur erbeben muß, und aus deren Schrecken nur der Veröhnungstod Christi einen rettenden Anker zeigt. Es ist wahr, daß die wirkliche Größe dieses in uns vorhandenen Uebels noch größer ist als es sich der größten und schärfsten Selbsterkenntniß darstellt, indem immer noch tiefer ein Reich des Unbewußten und Unerkannten sich birgt; und es ist richtig, wenn Luther in den schmalkaldischen Artikeln *) bezeugt, daß wir die ganze Schwere unserer Sünde und Schuld als eine, die unsere Erkenntniß übersteigt, dem Worte Gottes glauben müssen. Aber bei dem allen muß doch zugleich der spezifische Unterschied des

*) Im 3. Theil, im 1. Artikel.

menschlichen und des dämonischen Bösen festgehalten werden. Der Mensch, der solche Abgründe in sich birgt, ist wie er jetzt ist doch immer nur ein *κενωμα*, eine Oede und Leere, welche mit göttlichem Inhalt, mit den Gaben des substantiell anwesenden heiligen Geistes erfüllt zu werden, die Bestimmung in sich trägt. Nicht nur ist die Substanz des Menschen an sich gut und von Gott erschaffen, sie ist eine solche Substanz, welche auch jetzt noch darauf angelegt und disponirt ist, Gott in sich anzunehmen und zu einer Verklärung zu gelangen, vor der selbst der Glanz der nicht gefallenen Engelnatur erbleicht.

Indessen der schwerste Punkt dieser ganzen Controverse, meine Herren, ist uns zur Behandlung noch übrig. Nicht mehr fragt es sich, was die Erbsünde an sich sei, ob *natura* oder *corruptio* oder nur *privatio*, ob *substantia* oder *accidens*, sondern wie sich die eigenen und natürlichen Kräfte des Menschen zum wahrhaft Guten, zu den Forderungen des Christenthums und zu den Wirkungen des heiligen Geistes verhalten. Erst in der Lehre *de libero arbitrio* zeigt sich das Dogma von der Erbsünde in seinen letzten Consequenzen, und hier, wo es auf die philosophische Behandlung der Lehre von der Freiheit ankömmt, liegen seine größten Schwierigkeiten. Wir beginnen diesmal nicht mit den confessionellen Bestimmungen, sondern fassen das große dogmatische Problem zuerst an sich ins Auge, um dann zu sehen, was die eine und die andere Confession zu seiner Erledigung zu leisten vermocht hat.

Die zwei Lebenssphären, die des natürlichen und die des höheren oder geistlichen Lebens sollen in ihrem gegenseitigen Verhältniß aufgefaßt werden. Zwei Gesichtspuncte sind hier in der Natur der Sache als solche gegeben, von denen man ausgehen kann, und jeder von beiden hat sein gutes Recht.

Keiner darf mit völliger Ausschließung des anderen durchgeführt werden; den Zeitaltern aber und den Parteien müssen wir

verschiedenartig vertheilten Beruf zu erkennen, vorzugsweise den einen Gesichtspunkt auszubilden oder den anderen.

Es ist nämlich zuvörderst Aufgabe der christlichen Theologie, die zwei Sphären, des natürlich-ethischen und des höheren geistlichen Lebens, klar und streng auseinanderzuhalten und zu scheiden, damit die specifische Eigenthümlichkeit und Würde des höhern göttlichen Lebens, welches durch das Christenthum in uns hervorgerufen werden soll, nicht im mindesten herabgesetzt und beeinträchtigt werde. Kein christlicher Lehrer darf es unternehmen, die Luft, welche zwischen dem psychischen und dem pneumaticischen Menschen besteht, auszufüllen. Es muß dabei bleiben, daß der heilige Geist mit seinen Gaben, den uns Christus erworben, etwas wesentlich neues und anderes ist, als der Geist des Menschen mit seinen natürlichen Kräften. Der heilige Geist war noch nicht da, ehe Christus verherrlicht wurde, und der Geringste im Himmelreich ist größer als der größte aller alttestamentlichen Propheten, Johannes der Täufer. Die Liebe, welche in unser Herz ausgegossen wird, wenn wir die Liebe Gottes zu uns im Veröhnungstode seines Sohnes gläubig erkennen, ist etwas, wovon der natürliche Mensch keine Ahnung hat. Nur von dem Mangel eigner Erfahrung kann eine Läugnung dieses spezifischen Unterschiedes ausgehen, und diese Läugnung entkleidet augenblicklich das ganze Christenthum seiner Bedeutung, und macht die Erlösung zu etwas überflüssigem. Denn wenn dieser Unterschied aufgelöst und das Christenthum nur zu einer Fortsetzung Aristotelischer Ethik, oder auch zur höchsten Entwicklung des natürlichen Bewußtseins gemacht wird, — immer wird gegen solche Versuche in Anwendung gebracht werden müssen, was Paulus gegen die Indifferenzirung von Gesetz und Evangelium ausspricht: „wenn aus dem Gesetz“ — auch nur in der allerentferntesten Weise — „die Gerechtigkeit käme“, — das wahrhaft Gute, das vor dem göttlichen Gerichte bestehen kann, — „so ist Christus vergeblich gestorben.“ Galat. 2, 21.

Dagegen hat nun aber auch das andre Bestreben sein Recht,

innerhalb einer jeden dieser zwei Sphären eine Mannigfaltigkeit von Abstufungen und Fortschritten nachzuweisen. Auch auf dem natürlichen Gebiete besteht der Unterschied des Guten und Bösen. Und er verzweigt sich in so unendlich feine Nüancen, daß wir, anstatt alle Thaten, die auf diesem Gebiete geschehen, für gleich sündig erklären zu dürfen, vielmehr sagen müssen, keine einzige ist der andern vollkommen gleich, sondern wie unter den unzähligen Persönlichkeiten und Physiognomien der Menschen keine der andern vollkommen entspricht, so ist jede einzelne menschliche That oder Willensregung etwas individuelles und kann nur bei dem, der mit alleß erforschendem Blicke die Tiefen der Individualitäten durchbringt, ihre durchaus gerechte Beurtheilung finden. Und nicht nur dieß. Nicht so disparat sind die zwei Sphären, von denen wir reden, daß bei absoluter Heterogenität gar keine Vergleichung möglich wäre; sondern so gewiß als sich die eine zur andern wie die höhere zur niederen verhält, muß nun innerhalb der niederen Sphäre eine Annäherung an die höhere stattfinden, so zwar, daß der Mensch, ohne der niederen Sphäre entrückt zu sein, doch an einen Punkt geführt werden kann, wo ihm gesagt werden muß: du bist nicht ferne vom Reiche Gottes.

Die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre und Ethik ist nun: beide Gesichtspunkte gleichmäßig und in wahre Harmonie, einen ohne Aufhebung des andern auszubilden. Denn es bedarf wohl nicht erst des Beweises, daß in der heiligen Schrift, wenn wir sie in ihrer Totalität auffassen, beide Wahrheiten gegeben sind. Nun aber scheinen sich die Confessionen in diese schwere Aufgabe so getheilt zu haben, daß die altprotestantische Lehre vorzugsweise, ja geradezu einseitig den ersten der beiden Wege, die katholische Dogmatik ebenso vorwiegend den andern verfolgt hat.

Die Reformation mußte in einer Zeit, wo Aristotelis Ethik selbst auf die Kanzel sich vorgedrängt hatte, den wesentlichen Unterschied des neuen Lebens in Christo von aller natürlichen Ethik der Christenheit mit aller Kraft wieder zum Bewußtsein

bringen. Aber sie hat dieß nicht gethan ohne die psychologische und ethische Bearbeitung des natürlichen Gebietes zu vernachlässigen, ja theilweise auf das lebendige geschichtliche Verständniß des natürlichen Lebens zu verzichten. Sie hat ebenso in ausschließlicher Berücksichtigung des Contrastes zwischen den beiden Gebieten, die Entwicklungen, welche auf dem höheren Gebiete als Fortschritte der Heiligung stattfinden müssen, nicht mit aller der Aufmerksamkeit behandelt, die sie verdienen.

Dagegen ist es Factum, daß die katholische Dogmatik, welcher die andere Seite der Aufgabe zugefallen ist, wenigstens vor der Reformation das scharfe Einhalten der Gränze nicht genug beobachtet hatte und eben einer Berichtigung durch die Reformatoren bedurfte. Wenn man den Anstrengungen des Menschen auf dem Standpunkte der Natur ein *meritum congrui* zuerkannte, wodurch Gott bewogen würde, ihm die Gnade zu ertheilen *) und wenn die vorherrschende Lehre auch der späteren Zeiten über das Gesetz hinandreichende Werke (*opera supererogatoria*) auf dem Standpunkt der Wiedergeburt für möglich erklärt, so müssen wir in beidem eine zu weite Ausdehnung der Entwicklungsmöglichkeiten finden.

Ist nun aber eine wahre Vereinigung beider Lehren auf wissenschaftlichem Wege überhaupt erreichbar? stehen sie nicht in

*) Diese Lehre, gegen welche Melancthon in der Apologie (z. B. pag. 218 ed. Haer) kämpft, ist im Concilium Tridentinum nicht nur nicht aufgenommen, sondern mit großer Bestimmtheit wird die *gratia praeveniens* gelehrt. Es ist ein schwerer historischer Irrthum oder eine große Ungerechtigkeit, wenn auch neuere Protestanten die katholische Kirchenlehre noch so darstellen, als behauptete sie die Möglichkeit, die *prima gratia* zu verdienen. Der dritte Canon der 6. Sitzung spricht das Anathema gegen jeden aus, der da lehrt: *sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione* (dieß ist ganz der augustinische Ausdruck) *atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur*. Vgl. Cap. 5 u. 6 derselben Sitzung.

einem solchen Verhältniß, daß wer die eine nur entschieden und scharf ausspricht, dadurch die andere nothwendig in Abrede stellt? — so daß wir nur die Wahl hätten, mit Entschlossenheit und Consequenz die eine Seite zu ergreifen, die andere zu verwerfen. Ich glaube nicht. Und ich hoffe, Ihnen mit wenigem deutlich machen zu können, daß selbst mit den schärfsten Aussprüchen der Reformatoren über den Unterschied der zwei Reiche die Möglichkeit unendlicher Modifikation innerhalb eines jeden von beiden nicht ausgeschlossen ist.

Zu den Paradoxis der Reformatoren gehört jenes bekannte, daß die Tugenden der Heiden *splendida vitia* seien. Unsere Gegner sollten ihr Urtheil über diese Sentenz mäßigen, in Erinnerung, daß sie den h. Augustinus zum Urheber hat. Aber es braucht mit diesem Sage nichts weiter gesagt zu sein, als daß vor dem hellen Glanze der Wahrheit und Gnade, die uns in Christo erschienen ist, alles Leuchtende und Erhabene des Alterthums als Dunkelheit erscheinen muß. Ebenso wie wir, obgleich unter uns moralisch keiner dem andern völlig äquivalent ist, doch bekennen müssen, daß wir dem Kreuze Christi gegenübergestellt alle wesentlich gleiche Missethäter sind. Es ist oft von ächten Mystikern ausgesprochen worden, daß gegen die Süßigkeit der göttlichen Liebe alle Liebe der Welt und der Creaturen nur Galle und Bitterkeit, Haß und Feindschaft sei. Die tiefe Wahrheit dieses Sages steht fest, unbeschadet der Existenz mannigfach abgestufter Regungen und Beweise ächter und uneigennütziger Liebe auch im natürlichen Leben. Und selbst eine Annäherung innerhalb des nicht eigentlich christlichen Lebenskreises zur Gränze des christlichen hin konnten unsere Reformatoren gar nicht in Abrede stellen. Denn da sie, wie wir sagten, die *spiritualia* erst mit den Wirkungen des Evangeliums beginnen lassen, so fällt die ganze Wirksamkeit des Gesetzes dem anderen Lebenskreise zu. Diese aber ist nichts anders als eine pädagogische, vorbereitende, und weicht nicht eher der Wirksamkeit des Evangeliums, als bis

sie den Menschen dahin geleitet hat, wo es nur noch einen Schritt bedarf, damit er ins Reich der Gnade versetzt sei. Diese für das Christenthum erziehende Wirksamkeit muß aber überall anerkannt werden, wo das Gewissen, das ins Herz geschriebene Gesetz sich regt. Darin eben legitimirt sich die höhere Wahrheit des Evangeliums, daß es sich dem, welchen Gesetz und Gewissen so weit geführt haben, als sie ihn überhaupt führen können, als die Stillung seines Durstes, als die Lösung der Fragen seines Herzens offenbart. Aber eben diese Antwort bleibt etwas von der Frage specifisch verschiedenes. Das Gesetz und das natürliche Gottesbewußtsein führen den Menschen nie über den Standpunkt des strengen Rechts, der eignen Leistungen und des Verdienens hinaus. Erst im Evangelium erkennt er ein Entgegenkommen unaussprechlicher göttlicher Liebe, welches alle Ahnungen und Gedanken der natürlichen Religiosität unendlich übersteigt, und den Geist kindlicher Gesinnung in ihm weckt, zu dem er sich ohne das Evangelium nie erheben konnte.

Unsere prüfende Vergleichung confessioneller Bestimmungen, an welche wir nach diesen Vorerinnerungen zu gehen haben, muß sich nun zuvörderst auf diejenigen Lehrsätze beziehen, nicht welche über das Wachsthum der Heiligung in den Christen, sondern welche über die Weise des Eintritts in die höhere Sphäre, und über die Vorbereitungen dieses Uebergangs innerhalb der noch nicht christlichen Sphäre aufgestellt worden sind. Inwiefern eine Freiheit, eine Selbstbestimmung oder ein Mitwirken des Menschen bei diesen Vorgängen anzunehmen sei, dieß ist die Hauptfrage, welche zuvörderst mit ausschließlicher Beziehung auf den Moment des Ueberganges, der Belehrung oder Wiedergeburt, erörtert werden muß.

Daß nach katholischem Lehrbegriff eine Selbstbestimmung des Menschen in diesem entscheidenden Augenblick stattfindet, und zwar eine solche, welche auf dem treuen Gebrauche der natürlichen Kräfte und Anlagen des Menschen beruht, unterliegt keinem

Zweifel *). Eben so klar ist es, daß das calvinische System jede solche Selbstbestimmung oder Mitwirkung läugnet, indem es das ganze religiöse Leben unter ein Gesetz innerer göttlicher Nothwendigkeit stellt, so daß Gott zwar in Form des menschlichen Willens, aber eben auf allmächtige Weise, also alles allein wirkt. Dagegen hat es seine nicht geringen Schwierigkeiten, wenn vorerst nur rein historisch die andere protestantische Theorie, die Lutherische der Concordienformel scharf und bestimmt angegeben werden soll. Und doch ist sie jedenfalls diejenige, welche am meisten Anspruch auf Uebereinstimmung mit den heiligen Schriften machen darf.

Die Bestimmungen der Concordienformel de libero arbitrio verhalten sich bekanntlich antithetisch zu der von Melancthon und seinem Schüler Victorinus Strigelius ausgegangenen synergistischen Theorie. Diese aber hatte sich in ihren Urhebern unter dem Einfluß der Schriften griechischer Kirchenväter gebildet. Das Verhältniß der Parteien ist auch insofern ein ähnliches wie dasjenige, welches zwischen Augustinus und den Rasilienischen Lehrern bestand. Denn was diese letzteren der neuen und eigenthümlichen Theorie des Augustinus entgegenstellten, war eben auch der Lehrtypus der griechischen Kirchenväter, insbesondere des Johannes Chrysostomus. Die Werke der Griechen hatten ja auf Melancthon, dem es bei seiner eminenten Gewandtheit in der griechischen Sprache ein leichtes war, sich mit ihnen vertraut zu machen, auch in Hinsicht auf andere Lehren, wie die vom heiligen Abendmahl, einen merklichen Einfluß ausgeübt. Es ist immer sehr merkwürdig, daß Luther gegen die gemilderten Ansichten Melancthons vom freien Willen des Menschen nicht aufgetreten ist, was nachher seine strengen Anhänger nicht unterließen. Gegen die Annahme dreier coordinirter zusammenwirkender Ursachen im Werke der Belehrung, wie man den

*) Concil. Trident. Sess. VI. can. 4 et 5.

Synergismus gewöhnlich darstellt — nämlich der heilige Geist, das Wort Gottes und der menschliche Wille — erklärt nun die Concordienformel, daß der Mensch in der Bekehrung sich mere passive, die Gnade als die allein wirkende, operans, verhalte. Nach der Bekehrung aber beginnt ein eigentliches Mitwirken des Menschen zum Guten, nicht vermöge seiner natürlichen, sondern vermöge der neuen geistlichen Kräfte, die ihm in der Bekehrung geschenkt worden. Von Calvinischer und Augustinischer Ansicht über die Wirkungsweise der Gnade sagt sich aber die Concordienformel durch den ächt biblischen und unendlich folgenreichen Satz los, daß der Mensch der Gnade widerstehen könne und daß, wenn dieß geschehe, in diesem Widerstehen der eigentliche Grund seiner Verwerfung liege.

Will man nun diesen ganzen Lehrtypus richtig würdigen, so wird alles darauf ankommen, was wir uns unter der *conversio* im Sinne der Concordienformel zu denken haben. Aber hier muß ich meine Rathlosigkeit gestehen, obwohl es mir seit Jahren ein Anliegen gewesen ist, hierüber ins Klare zu kommen. Wir sind gewöhnt, unter der *conversio* eine Erfahrung zu verstehen, welche der Mensch mit vollkommen bewußter Theilnahme zu machen hat, und diejenigen haben ein großes Recht auf ihrer Seite, welche in einem so verfallenen Zustand der Kirche und des christlichen Lebens wie der jetzige ist, die Forderung aussprechen, daß jedermann, der ein Christ sein will, diese Erfahrung in ganzer Stärke und Klarheit gemacht habe. Aber nicht dieselbe Betrachtungsweise haben wir, so scheint es mir, bei den Verfassern der Concordienformel vorauszusetzen. Nicht im Zeitalter lutherischer Orthodoxie, sondern erst unter dem Einfluß Spener's und seiner Schule hat man die Nothwendigkeit jener Forderung vollkommen eingesehen. Die Concordienformel scheint mir dagegen vorauszusetzen, daß die *conversio* mit der Kindertaufe zusammenfalle und, gleichwie die Wiedergeburt, als in der Taufe schon geschehen angenommen werden müsse, so daß bei jedem Getauften

die vires novae spirituales bereits vorhanden wären. Hatten nun aber die Synergisten, was ich freilich nicht zu beweisen vermag, bei ihrer Theorie Erfahrungen im Auge, welche auch der Getaufte noch zu machen hat, so würde das Ganze auf einen Wortstreit hinauslaufen, indem, was der Synergismus für natürliche Kräfte hält, eben nach der andern Ansicht als geistliche Kräfte zu bezeichnen wären. Wenn, wie wir zu glauben Ursache haben, in der Taufe eine Einwirkung des heiligen Geistes auf das Innere des Kindes stattfindet, dann wird in diesem Fall der menschliche Wille sich allerdings rein passiv verhalten. Ob aber dasselbe Verhalten nun auch bei der Belehrung des Erwachsenen, wo nur immer eine solche durch eine Oberherrschaft der Sünde nöthig geworden ist, stattfinden müsse, ist eine andere Frage. Von dem Erwachsenen behauptet die lutherische Lehre, daß er der inneren Wirkung der Gnade widerstehen könne, daß also das Nicht-Widerstehen sein richtiges Verhalten sei und ihn zum Heil führe. Dieß aber ist es, worin von calvinischem Standpunkt aus, einmal verglichen mit der Lehre von der Erbsünde eine Inconsequenz, sodann der Keim des Pelagianismus gefunden wird, — die alten reformirten Polemiker erhoben hier ganz dieselben Einwürfe, welche der lutherischen Lehre in neuerer Zeit von Schleiermacher und Baur gemacht worden sind — und eben hier befinden wir uns auf der Spitze dieser ganzen Controverse, wo sie mit der philosophischen Frage nach der Freiheit des Menschen Gott gegenüber coincidirt.

Die Alternative, welche wir uns gestellt sehen, ist eine solche, bei der wir in beiden Fällen, mögen wir nun die eine Seite erwählen oder die andere, mit Ergebnissen bedroht werden, welche dem religiösen und dem sittlichen Interesse verderblich zu sein scheinen.

Wenn nämlich der Mensch widerstehen und dieß Widerstehen ihm zugerechnet werden kann, also That seiner Freiheit ist, so ist auch sein Nicht-Widerstehen seine freie That. Und mit einem

bloß passiven oder passiv-receptiven Verhalten kommt man hier nicht durch, da das Nicht-Reagiren gegen die Gnade selbst das entschiedenste Reagiren gegen die in der Natur liegenden Neigungen zum Widerstehen, also jedenfalls Activität ist. Wird aber durch eine solche Activität des Menschen im Moment der Belehrung seine Empfänglichkeit für dieselbe gesetzt, so ist damit einmal der Synergismus wieder da, und was mehr sagen will, mit dem Synergismus scheint ein, wenn auch noch so kleines, Verdienst des Menschen angenommen werden zu müssen. Jede Annahme eines Verdienstes muß aber im religiösen Interesse verworfen werden, damit die Reinheit des Evangeliums bestehe, damit kein Mensch sich rühmen könne, sondern alle alles der göttlichen Gnade verdanken müssen. So führe, wird uns von calvinischem und von schleiermacherischem Standpunkt aus gesagt, dieser eine Satz von der Möglichkeit des Widerstehens nicht nur zur katholischen und semipelagianischen Ansicht, sondern zum ganzen Pelagianismus zurück, indem man mit der Annahme einer verdienstlichen Mitwirkung nicht bei einem einzelnen exceptionellen Lebensmoment stehen bleiben dürfe, sondern sie nothwendig zum Gesetz der ganzen religiösen Entwicklung erheben müsse.

Klar sind die Folgerungen, welche sich dagegen aus der andern Prämisse ergeben, nämlich aus dem Satze: „die Gnade „wirkt in einer Weise, der der Mensch nicht widerstehen kann.“ Calvin hat diese Consequenzen in ihrer ganzen Furchtbarkeit bis zu den Schrecknissen des decretum absolutum gezogen. Und damit ist es nicht genug; denn nur unendliche Künstelei kann die Vernichtung jeder Zurechnungsfähigkeit des Menschen aufhalten, mit der sich hier die Reihe der Folgerungen zu einem Resultate abschließt, welches mit der Entwurzelung des sittlichen Bewußtseins eins ist. Denn mag auch, wie wir früher zugestanden haben, ein Gefühl der Schuld und Verantwortlichkeit bei den Anhängern des religiösen Determinismus noch fortbestehen, es besteht eben nur als Inconsequenz, als praktischer Widerspruch mit

dem System, einen objectiven Grund hat es nicht mehr und es gehört die ganze sophistische Meisterschaft eines Schleiermacher dazu, um noch wenigstens den Schein einer Begründung für dasselbe zu erzeugen.

So stehen wir hier, bei der Frage nach dem freien oder unfreien Verhalten des Menschen im Momente der Bekehrung, am Scheideweg.

Schleiermacher, der Restaurator calvinischer Denkweise, sucht uns in seiner Abhandlung über die Prädestination *) die Nothwendigkeit darzutun, sobald wir, wenn auch noch so limitirt, ein liberum arbitrium des Menschen im Momente der Bekehrung behauptet haben, bis zum entschiedensten Pelagianismus weiter zu gehen, alles, was Gott gibt, nur als wohlverdienten Lohn treuen Gebrauches der Freiheit zu betrachten und der Gnade gar nichts mehr übrig zu lassen. Und als Rigisch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhler's die Möglichkeit einer positiven und wahren Reaction des Gewissens im natürlichen Menschen gegen den Willen des Fleisches festzuhalten und mit der protestantischen Ansicht zu vereinigen gesucht hatte, blieb von Seiten Baur's der Vorwurf nicht aus, daß dieß ein Rückschritt auf den katholischen oder im Grunde auf den pelagianischen Standpunkt sei **). Dennoch kann ich mit der Wahl, die ich hier zu treffen habe, keinen Augenblick anstehen. Gesezt, es gäbe wirklich keinen dritten Weg zwischen jenen zwei Möglichkeiten, welche uns das Dilemma der Deterministen vorhält, auch dann müßte derjenige, dem die heilige Schrift und zwar mit der Integrität ihres Inhalts über alles hoch steht, der ferner die Kämpfe der alten Kirche gegen heidnischen Fatalismus und gnostische Behauptung der Naturnothwendigkeit auf ethischem und


*) In der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wetze und Lücke I. Heft.

***) Baur, der Gegensatz des Kath. und Prot. 2. Aufl. S. 193—198.

religiösem Gebiete, der endlich die Gefahren des Christenthums und seine Feinde in der Gegenwart kennt, läßt entschlossen zur Lehre von der Freiheit greifen und sie selbst auf die Gefahr hin, daß ein menschliches Verdienst aus ihr folgen würde, festhalten und vertheidigen. Ja ich trage kein Bedenken, es als einen der christlichen Lehre wesentlichen Satz auszusprechen: nicht nur ist der Mensch in den höchsten religiösen Momenten nicht unfrei, sondern, wenn er je frei ist, so ist er es hier. Gesezt, es ließe sich beweisen, daß der Mensch in allem übrigen unter dem Gesez einer allmächtigen Nothwendigkeit stünde, so müßten wir sagen, daß er gerade in den entscheidenden Augenblicken des geistlichen Lebens auf freien Fuß gleichsam restituirt ist.

Die christliche Glaubenslehre befindet sich hier in einem ähnlichen Falle wie bei den Dogmen von der Trinität und von Christo. Auch dort war die ganze dogmatische Entwicklung in der alten Kirche ein stetes Ringen nach Fernhaltung zwei entgegengesetzter Irrthümer, ohne daß das richtige, lösende Wort für die in der Mitte liegende Wahrheit gefunden zu sein schien. Wollte man dem Arianismus entgegentreten und die Einheit des göttlichen Wesens mit Entschiedenheit vertheidigen, so sah man sich von der Gefahr des sabellianischen Irrthums bedroht, und ging man darauf aus, diesen zu überwinden, so näherte man sich arianischen oder trithemitischen Ansichten. Um die Einheit der Person in Christus zu retten, wurde der Nestorianismus verworfen; um die Zweifheit der Naturen festzuhalten, der Monophysitismus und Monothelismus; aber eine wahre Ruhe und Befriedigung in affirmativer Erkenntniß des in der Mitte schwebenden Mysteriums trat nicht ein. Wie nun dort die unitas in trinitate und doch zugleich die trinitas in unitate festgehalten werden mußte, die una persona in duabus naturis und die duae naturae in una persona, so muß hier die christliche Erkenntniß, selbst wenn sie zu einer adäquaten Einsicht in das Wie der Sache nicht vorzubringen vermöchte, den doppelten Satz fest-

halten: Freiheit des Menschen und doch kein Verdienst, kein Verdienst, kein Rühmen des Menschen und doch Berechnungsfähigkeit und Freiheit. Wie wir aber in jenen Lehren an der Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß nicht verzweifeln dürfen, so ist auch hier die Hoffnung nicht aufzugeben; es kann, so scheint es mir, wirklich eine den heiligen Schriften entsprechende Theorie aufgestellt werden, welche den Fatalismus völlig überwindend, ebenso jedes Verdienst des Menschen ausschließt. Wie eine solche Theorie gestaltet sein müßte, und wie sie sich zu den Lehren der katholischen Kirche verhalten wird, das muß der Gegenstand unserer nächsten Vorlesung sein.



Vierundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Wollen wir uns über das Verhältniß der menschlichen Thätigkeit zu der des heiligen Geistes in den entscheidenden Momenten des religiösen Lebens und vor allen in dem entscheidendsten unter ihnen, nämlich im Moment der Belehrung oder des Uebergangs von der niederen natürlichen Sphäre in die höhere geistliche, eine der heiligen Schrift, dem religiösen Bewußtsein und der Erfahrung entsprechende und zugleich philosophisch haltbare Ansicht bilden, die uns dann in der Beurtheilung kirchlicher Lehrbestimmungen zu leiten hat, so können wir nicht umhin, unser Streben zuvörderst gegen die Einwürfe derjenigen sicher zu stellen, welche jede Wahlfreiheit des Menschen, unter welcher Modification sie auch aufgestellt werden möge, aus philosophischen Gründen für undenkbar erklären. Dann erst werden wir den von religiösem Standpunkt aus sich erhebenden Einwand berücksichtigen, daß eine Theorie, wie diejenige, welche wir aufzustellen im Begriff sind, dem Menschen ein Verdienst zuschreibe.

Die philosophischen Gegner jeder Willensfreiheit, mögen sie nun auf entschieden pantheistischem oder mehr theistischem Standpunkte stehen, sind darin einig, daß mit dem Begriff des Geschöpfes auf der einen Seite und mit dem Begriff einer absoluten causa causarum oder eines allmächtigen Gottes auf der anderen Seite, der Begriff absoluter Abhängigkeit des endlichen Wesens oder des Geschöpfes gegeben sei. Durch diese aber ist jede Möglichkeit der Selbstbestimmung ausgeschlossen, und jede Aussage unseres Selbstbewußtseins, welche auf eine Selbstbestimmung hindeutet, wird

für Täuschung erklärt. Diesen allen müssen wir entgegenen, daß die ganze göttliche Offenbarung von einem Schöpfungsbegriff ausgeht, der von dem andern wesentlich verschieden ist. In der Lehre von der Schöpfung und in der von den göttlichen Attributen liegt die Differenz, welche unsere Ansicht von der entgegenstehenden scheidet. Denn die letzten philosophischen Gründe der Deterministen sind, beim Lichte betrachtet, Voraussetzungen, welche den Gedanken des Christenthums über die göttliche Freiheit und das Verhältniß Gottes zur Welt diametral widersprechen. Die christliche Lehre geht davon aus, daß Gott im Besitze der höchsten Macht über sich selbst ist, und seine unbedingte Freiheit auch gegen sich selbst und den Gebrauch seiner Eigenschaften wenden kann, ohne dadurch einer Privation zu unterliegen. Vielmehr bleibt Er in seiner tiefsten Selbstentäußerung immer der, der er ist, und kann jeden Augenblick zur vollen und ungehemmten Entfaltung seiner Attribute nach außen hin zurückkehren. Wir könnten leicht zeigen, daß schon einigen tief sinnigen Aeußerungen Tertullian's, die später in der Dogmatik nicht genug verarbeitet worden sind, solche Ideen zu Grunde liegen. Gottes ganzes Verhalten seiner Schöpfung gegenüber ist das der Selbstentäußerung, denn der Moment, in welchem er seiner ganzen Allmacht und seiner Heiligkeit volle Wirksamkeit gestatten würde, wäre kein anderer, als das Weltgericht. Diese Zurückhaltung und freiwillige Beschränkung seiner selbst hebt aber nicht etwa erst mit der Entstehung des Bösen an, sondern schon mit dem allerersten Schritte zur Schöpfung, den Gott thut. Ohne sie ist das Werden der Welt aus Nichtseiendem, ist die Entstehung des Bösen, ist die Geschichte der Menschheit, ist endlich die Menschwerdung undenkbar. Denn in der Menschwerdung erreicht diese Selbstentäußerung Gottes als *κένωσις* ihre letzte und wunderbarste Höhe. Die Welt ist nicht, wie Schleiermacher es darstellt, der absolute und erschöpfende Ausdruck der göttlichen Allmacht; Gott selbst hat es sich versagt, und versagt es sich fortwährend, in ihr seine unendliche Macht gleichsam auszuschütten;

die Welt selbst könnte dann nicht eine endliche sein, was sie nun einmal ist. Die Geschichte ist nur unter Voraussetzung einer fortwährenden Suspension göttlicher Allmacht und Allwissenheit verständlich. Diejenigen, welche läugnen, daß Gott eine solche sich anferlegen kann, meinen damit seine Absolutheit zu retten, aber in Wirklichkeit heben sie dieselbe auf. Diese Vorstellung von der göttlichen Freiheit und dem Verhalten Gottes zur Welt begründet schon für sich allein die Möglichkeit, nun auch eine Entstehung und ein Bestehen des Bösen ohne Betheiligung Gottes und eine Freiheit des Menschen zu denken. Als zweite Grundlage für die Lehre von der Fähigkeit, zuvörderst des Armenmenschen, in der Entwicklungsprobe sich selbst zu bestimmen und mit voller Unabhängigkeit rein aus sich heraus zu handeln, tritt nun aber noch die Lehre vom göttlichen Ebenbilde hinzu. Denn mit dieser ist eben dieß gesagt, daß die Schöpfung des Menschen in einer Weise eingeleitet war, durch welche es ihm möglich war, wie ein in sich selbst fußendes und wurzelndes Wesen Gott gegenüber zu stehen. „Ein Wesen, das den Grund seines Daseins nicht in sich selbst hat, kann auch nie und nirgends den Grund seines Handelns in sich selbst haben,“ — diesen Satz kennen wir als das Axiom der spinozistischen Denkweise. Wir müssen ihn uns aneignen und nur die Behauptung hinzufügen: nun aber hatte der Mensch, dieß einzige Wesen wahrhaft göttlichen Geschlechts, eine Stellung angewiesen bekommen, in der er sich wie ein den Grund seiner Existenz in sich selbst habender verhielt; er konnte also auch in einer Weise handeln, die ihren Grund nur in ihm selbst hatte. Die Reformatoren haben, um die Lehre vom *liberum arbitrium* zu entkräften, ihr zu Zeiten den Vorwurf entgegengehalten, sie mache den Menschen zu einem Gott und übertrage ihm göttliche Prerogativen *). Ja es ist so; sie macht ihn

*) Vgl. Wölfler, *Symbolik*, S. 242 und die dort angeführte Stelle aus Luther *de seruo arbitrio*.

gottähnlich, aber sie thut dieß eben nach Vorgang der heiligen Schrift, und die göttliche Prærogative, an der ihm die Schrift Antheil gestattet, muß als in der Ebenbildlichkeit enthalten gedacht werden.

Hieran ist nun aber die weitere Behauptung zu knüpfen, daß das wesentliche Verhältniß Gottes zum Menschen, welches nach Gottes Rathschluß das bleibende sein soll, das von Persönlichkeit zu Persönlichkeit ist. Ist der Mensch noch so tief in Gebundenheit und Unfreiheit gesunken, durch die Erlösung soll es erreicht werden, daß er wieder zum wahrhaft persönlichen Dasein befreit werde und als Persönlichkeit Gott gegenüber stehe. Denn in dieser Weise will Gott ihn ehren, daß Er verzichtet, ihn als bloßen todten Stoff zu behandeln; Gott hält es vielmehr nicht unter seiner Würde, ihn gewissermaßen als einen mit sich ebenbürtigen zu behandeln. Er legt in des Menschen Hand fortwährend die Möglichkeit dem göttlichen Willen zu widerstehen und begibt sich, um den menschlichen Willen zur Harmonie mit dem göttlichen zu bringen, jedes Zwanges. Denn dieß ist die Streitfrage zwischen uns und den Determinirten, wenn wir sie auf ihren wahren Gehalt reduciren: ob Gott den Menschen als bloßes Naturwesen, als willenloses Object behandelt, um sich so durch ihn zu verherrlichen, oder ob er ihn als Persönlichkeit behandelt und um die freie Anbetung, Bewunderung und Gegenliebe seines Geschöpfes gleichsam zu werben sich herabläßt. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß Gott, sobald er nur will, seine Allmacht auf den Menschen wirken lassen kann, um ihn aus einem Bösen zu einem Guten zu machen, aber wir behaupten zugleich, daß dieß Aufhebung der Persönlichkeit, daß es zum mindesten Vernichtung der alten und Erschaffung einer neuen Persönlichkeit, somit auch Vernichtung der Identität oder Continuität des Bewußtseins sein würde. Der Apostel erinnert uns zu unserer Demüthigung an die unbestreitbare Macht Gottes, mit der Menschheit als mit einer massa perditionis, nach Augustinischem Ausdruck, zu ver-

fahren *). Ja, er hat das Recht dazu, er kann es, sobald er nur will. Ob er es aber will, ob er wirklich wie ein Löpfer den indifferenten todten Stoff, so uns Menschen rücksichtslos behandelt, dieß hat der Apostel nie gesagt, und er hat es, wenn nicht alle Analogie des Glaubens trügen und alle Einheit des göttlichen Geistes in den heiligen Schriften zu Grunde gehen soll, gar nicht sagen können. Denn es ist nicht so. Gott selbst hat uns durch Offenbarung und Geschichte berechtigt, zu sagen, er handelt nicht so mit denen, die, wenn auch in tiefster Entstellung, immer noch sein unverfälschtes Ebenbild an sich tragen.

Er kann, ich wiederhole es, wenn er will, als unwiderstehliche Naturgewalt über den Menschen kommen, ihn gleichsam von hinten überfallen, ihn mit einer innern Nothwendigkeit umgestalten und verklären und dabei dem Menschen die täuschende Vorstellung lassen, als ob dieß alles unter seiner freien Einwilligung geschehe. Aber eine andere Frage ist es, ob dieß wirklich seine Weise, endlich wieder eine andere, ob dieß, wenn dem in einzelnen Fällen wirklich so wäre, seine einzige Weise des Wirkens ist. Wer dieß mit Calvin und Schleiermacher behauptet, der macht, wie der letztere es in einer höchst bedeutsamen Stelle offen gesteht, das ganze religiöse Leben und die ganze Geschichte des Reiches Gottes zu einem höheren Naturproceß. Wer es aber auch sei, der eine solche Lehre vorgetragen hat, — eine christliche Lehre ist sie nicht.

Wir sind jetzt auf dem Punkte, meine Herren, wo wir zwei Fragen von einander trennen müssen, welche die Reformatoren für untrennbar gehalten haben. Erstens: Besitzt der Mensch in sich selbst die Kraft, wahre Gottesfurcht, wahre Liebe und wahres Vertrauen zu Gott zu produciren, oder doch dem äußerlich verkündigten Evangelium ohne innere befreiende Einwirkung des heiligen Geistes zu glauben? — eine Frage, die wir ebenso ent-

*) Dieß, und nichts weiter, ist der Sinn von Röm. 9, 20. 21.

schieden als es die Reformatoren thaten, verneinen müssen. Zweitens: Wird der Mensch in den entscheidenden Momenten des religiösen Lebens von Gott als Persönlichkeit oder wird er als passives Object behandelt? Die bejahende Antwort auf den ersten Theil dieser Frage haben wir gegeben; und wir müssen nun erst noch sehen, ob etwa dieses ja durch jenes nein, oder das nein durch das ja aufgehoben wird. So meinten es die Reformatoren. Mit dem einen Satze glaubten sie auch den andern verwerfen zu müssen. Mit einem persönlichen Verhalten des Menschen schien ihnen zugleich ein eigener Ruhm des Menschen unfehlbar gesetzt. Nicht mehr würde es heißen: „Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf das sich nicht Jemand rühme“ — „Es ist euch geschenkt, an Christum zu glauben“ — „Gott ist es, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“ Jener Spruch würde, so meinten sie, seine Wahrheit nicht mehr haben, durch den Augustin nach seinem eigenen Geständniß bis zur höchsten Spitze seiner Lehre, zur Annahme einer allmächtig siegenden und alles allein wirkenden Gnade getrieben worden ist: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest, so du es aber empfangen hast, was rühmest du dich, als der es nicht empfangen hätte?“

Unmittelbar sagen nun jene Sprüche und die ihnen ähnlichen das nicht aus, was die Augustinische Ansicht in ihnen findet. Sie bestimmen nichts über das Wie des göttlichen Wirkens, nichts über die Art und Weise des Empfangens, ob es wirklich mit freier Einwilligung oder nur scheinbar in der Form freier Hinnahme, im Grunde aber als innere Nothwendigkeit erfolgt. Der Berufung auf diese Stellen können wir nur die Bedeutung beimesen, daß sie uns mahnen, dem Menschen nicht das mindeste Verdienst einzuräumen; jedes solche ist in ihnen ausgeschlossen. Dieß ist nun aber auch bei unserer Theorie, wenn sie nur richtig verstanden wird, der Fall.

Gott wirkt mannigfaltig auf den menschlichen Willen und er

steigert vielleicht in einzelnen Fällen diese Wirkung bis dahin, wo sie als eine unbefiegbare erscheint. Indessen dürfen dann solche Fälle, falls sie wirklich vorkommen, nicht zum allgemeinen Gesetz erhoben werden. Selbst zu Saulus ward nicht gesagt: es wird dir unmöglich —, sondern nur „es wird dir schwer sein, wider den Stachel zu löcken.“ Gott wirkt auf den Willen durch die Erkenntniß und durch das Gefühl. Und ich meine hier nicht nur jene ohnehin vom Thaten des Menschen in tausend Fällen unabhängige, also unverdiente Einwirkung auf Erkenntniß und Gefühl, die von außen her ergeht; sondern es kommt eine von allen wahren Christen erfahrene wunderbare und geheimnißvolle Einwirkung des heiligen Geistes auf Erkenntniß und Gefühl hinzu, vermöge deren dieselben äußeren Bedingungen, das Vernehmen derselben Wahrheit oder das Erleben desselben Schicksals auf den einen Menschen einen ganz andern Eindruck hervorbringen, als auf den andern. Oft ohne allen äußern Anlaß oder nur bei einem anscheinend ganz zufälligen Anstoß weckt der Geist der Gnade das tiefste überwältigendste Gefühl der Hilflosigkeit und eine oft nicht verstandene Sehnsucht nach Freiheit, Heiligung und Frieden. So werden nicht nur die äußeren, sondern die wichtigeren innerlichen Hindernisse hinweggeräumt, welche dem Zustandekommen des Glaubens und dem Uebergang in den Stand der Gnade im Wege stehen. Und es streben diese Wirkungen einem Ziele zu, wo es dem Menschen nicht nur frei gestellt, sondern unendlich nahe gelegt wird, die göttliche Gnade anzunehmen, und auf das Wort des Evangeliums hin sich als einen Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit zu betrachten. Dieß aber ist nichts anders, als der wahre seligmachende Glaube. Müssen nun aber alle diejenigen, welche hiezu gelangt sind, bekennen, Gott habe ihnen die Annahme seiner Liebe unendlich nahe gelegt, so bekennen sie damit, daß ihr Verdienst, — gesetzt, daß Annehmen ein Verdienst wäre, was es nicht ist — ein unendlich kleines, also gar keines ist. Denn sie werden sich bewußt sein, daß sie in

gewissem Sinne gar nicht anders konnten, als eingehen auf die angebotene Gnade. Denn das Nichteingehen wäre, wie die größte Thorheit, so zugleich der größte und unnatürlichste Frevel gewesen. Ein unendliches Verbrechen aber, da, wo seine Vermeidung unendlich leicht gemacht war, nicht begangen zu haben, begründet doch wohl keinen Ruhm und kein Verdienst. Wir sagen, ein solcher Frevel wäre gegen die Natur des Menschen. Damit ist aber weiter nichts gesagt, als daß diese Natur noch keine dämonische ist. Dem Menschen aber, der nur dieß und weiter nichts von sich aus sagt, daß er kein Teufel sei, wird Niemand Stolz und Vermessenheit zuschreiben dürfen. Denn dieß ist wahrlich zur christlichen Demuth nicht nothwendig, den Unterschied zwischen diabolischem und menschlichem Bösen für nicht seiend zu erklären. Augustin's System verweist im Hintergrunde allerdings auf einen derartigen Gedanken. Denn es ließe sich darthun, daß diesem System eigentlich die Meinung zu Grunde liegt: durch Adam's Fall seien alle in ihm beschlossenen Individuen eben so verwerflich vor Gott geworden, als die gefallenen Engel, ihr Zustand könne ebenso wenig Anspruch auf Erbarmen machen, als jener. Hiemit steht dann der weitere Gedanke in Verbindung, daß die Auserwählten aus freier Gnade nur dazu auserwählt worden seien, um einst im Himmel die Stelle der gefallenen Engel einzunehmen.

Aber die heilige Schrift stellt dem Menschen nirgends die Forderung, daß er sich, um sich alles Verdienstes zu entschlagen, dem Teufel gleichachten müsse, sie rechnet es demjenigen, der sich nur dieß bewußt ist, eben nicht diabolisch, sondern wie sich von selbst verstand, seiner noch nicht diabolischen Natur gemäß gehandelt zu haben, nicht als Selbstlob an. Denn was sich von selbst versteht, das gibt keinen Grund zum Eigenlob ab.

Die Substanz des Menschen ist gut und von Gott geschaffen. Dieß sagt auch die protestantische Lehre. Aber sie ist nicht nur dieß, sie ist zugleich in ihrer tiefsten Entstellung noch Gottver-

wandt. Wird der Schutt des eingestürzten Tempels, womit das edle Fundament gottähnlicher Substanz im Menschen bedeckt ist, hinweggeräumt, so muß sich in seinem tiefsten wieder frei werden den Lebensgrunde die heilige Sehnsucht nach seinem Ursprung, der Zug zu Gott hin regen; folgt er nun diesem durch Wirkung der zuvorkommenden Gnade lebendig gewordenen Zuge, verhält er sich nicht widerstrebend, sondern receptiv gegen die von oben kommende Hilfe, so thut er nichts als das, wovon er voraussetzen muß, daß es jeder andere Mensch in dem gleichen Falle auch gethan haben würde.

Und so können wir sagen: wenn gleich derjenige, der in das Reich der Gnade eintritt, auch widerstehen und den Eintritt versagen konnte, so entspringt doch aus der Vergleichung mit andern, die noch nicht in das Reich Gottes eingetreten sind, kein Ruhm für ihn. Denn, weil das Eintreten eines solchen entscheidenden Momentes, und die dem Menschen bis auf ein unendliches Minimum entgegenkommende Gnade, nicht allein durch äußere Verhältnisse, zum Beispiel durch das Anhören derselben Verkündigung, bedingt ist, sondern auch durch ein inneres Walten des Geistes, welcher wehet, wo er will, so kann ich, wenn ich durch eine Verkündigung der Wahrheit gerettet worden bin, auf denjenigen neben mir, der durch sie nicht gerettet worden ist, nicht hochmüthig oder vorwurfsvoll herabsehen, weil ich nicht zu wissen vermag, ob auch auf sein Inneres die begleitende Wirkung des heiligen Geistes mit gleicher Intensivität ergangen ist. Denn die lutherische Lehre, welche voraussetzt, daß bei einer und derselben Predigt des Wortes auch ganz die gleiche innere Geisteswirkung auf alle Hörer ergehe *), ist eben nicht gegründet. Derjenige, welcher wahrhaft Christ geworden ist, wird daher auf jeden, der es noch nicht ist, mit gleich großer Demuth und Er-

*) Dieß ist unlängbar die Meinung altlutherischer Dogmatiker bei dem, was sie über die *efficacia* des göttlichen Wortes behaupten.

barmung blicken, erfüllt von der Ueberzeugung: wenn jenem die Macht der Wahrheit und Liebe innerlich jemals so nahe gekommen wäre, wie sie mir ohne all mein Verdienst gekommen ist, er würde nicht nur das sein, was ich bin, sondern mich weit hinter sich lassen und beschämen.

Wir erkennen also die ganze Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten an; wir bekennen, daß keine äußerlichen Veranstaltungen, keine menschlichen Hülfeleistungen und keine eignen Kräfte des Menschen sie überwinden können. Aber wir müssen zugleich behaupten: so mannigfaltig die göttlichen Führungen mit den Menschen sind, darin treffen sie zusammen, daß sie im religiösen Leben Momente herbeiführen, in denen der Mensch sich gleichsam in die Stellung des ersten Menschen restituirt fühlt, und mit freier, ihm unendlich nahe gelegter, und seiner Natur entsprechender Segenliebe die göttliche Liebe anzunehmen befähigt wird *). Nicht allen Menschen kommen solche entscheidende

*) Im Grunde dieselbe Theorie, die ich hier aufstelle, wird man, nur weit tiefer und umfassender, ausgesprochen finden in folgender schönen Stelle aus Baader's *Formosa Cognitio* n. 1. Heft. 1822. S. 8. 9.: „Man sieht aber hiemit auch klar ein, daß bei einer solchen freien Wahl zwischen Gutem und Nichtgutem, im Falle einer bereits in der Kreatur vorhandenen Neigung zum letzteren, wenigst für den Moment der Wahl eine Wiederbefreiung von dem bestimmenden Einflusse der bösen Neigung, ein Zurückhalten und gleichsam zum Schweigenbringen derselben stattfindet, und daß eine solche momentane Wiederbefreiung der Kreatur natürlich nicht ihr eigen Werk und Thun sein kann; mit andern Worten, daß die Zeit in dieser Hinsicht der Kreatur eine Gnaden- (Erlösungs-) Zeit ist, indem ihre Ur- und Grundlüge, die sie mit einem Male in sich sprach, und hiemit, sich allein überlassen, in alle Ewigkeit fort nur Böses aussprechen konnte, ihr in dieser Zeit gleichsam en détail oder in jeder einzelnen Anwendung wieder vorgehalten und vorgelegt, und ihr zugleich die Freiheit gegeben wird, jede derselben (durch freiwillige Uebernahme des Schmerzens der Selbsttödtung ihres Grundes) wieder zurückzu-

Augenblicke im Leben. Unzähligen, selbst unter den Christen, kommen sie im Diesseits wenigstens nie; sie bleiben zeitlebens auf den Vorstufen stehen, auf welchen das Zustandekommen des lebendigen Glaubens sich vorbereiten soll. In Beziehung auf diese vorbereitenden Zustände wiederholt sich jetzt die Frage: ob auch in ihnen, wie in und nach der eigentlichen Belehrung, ein freies Verhalten des Menschen gegen die Wahrheit und den heiligen Geist stattfindet?

Daß dem wirklich so sei, darauf scheint uns die Consequenz des einmal aufgestellten Satzes mit Nothwendigkeit zu führen. Auch in dem Bereiche des natürlichen Lebens, so lange nur das Gesetz und das angeborne Gewissen sich als das bestimmende Princip seines sittlich-religiösen Verhaltens geltend zu machen sucht, findet dasselbe Bewußtsein der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit statt, welches uns in den klarsten Augenblicken des höheren Lebens und nach dem Empfange der Gnade begleitet. Und nicht nur auf äußere Handlungen erstreckt sich dieß Bewußtsein der Freiheit, — in Beziehung auf welche es von der streng protestantischen Ansicht für ganz richtig erklärt wird — auch die innere Conception böser Gedanken und die geheime Hingabe an verbotene Reigungen findet nicht ohne ein Schuldbewußtsein statt, welches dem Menschen sagt, daß ein Reagiren gegen dieselben in seiner Macht stünde. Und wo ein solches wirklich anfängt und jener von Paulus im siebenten Kapitel des Briefs an die Römer

nehmen oder neuerdings zu bestätigen. Und so begreift man denn auch, daß die Freiheit der Wahl, welche ein bereits gesalener und in der Zeit lebender Geist übt, von jener, welche selber in seinem primitiven unentschiedenen oder Unschuldzustand ausübte, wohl unterschieden werden muß, so wie man sich hiedurch überzeugt, daß das Vermögen der freien Willkühr durch seine successive Ausübung im Zeitlichen wirklich angewendet wird, bei guter Verwendung die Unmöglichkeit des Rückfalls ins Böse (dessen Wahl) bei nicht guter die Unmöglichkeit einer ferneren Wahl des Guten zur Folge habend.“

beschriebene innere Kampf beginnt, da ist der Mensch auf dem Wege der Vorbereitung zum Uebergang in den Stand der Gnade. Nehmen wir nun aber an, daß jeder Entschluß, jeder neue Anfaß des Kampfes, der, wenn auch an sich ohnmächtig die Macht der Sünde zu vernichten, ihn doch in den der Gnade fähigen Zustand tiefer hineinführt, des Menschen eigne und freie Willensthat ist, so rücken wir unmerklich derjenigen Ansicht immer näher, welche dann das Eintreten der Rechtfertigung wenn nicht als wohlverdienten, doch als billigen Lohn für den guten Gebrauch des freien Willens und der eignen Kräfte betrachtet. Wir haben dann, wenn wir annehmen, daß der Mensch durch seine eigene Gewissenhaftigkeit zum Evangelium hingeführt werde und dieses als eine Art Belohnung derselben empfangen, nicht etwa nur die tridentinische Lehre von der Disposition für die Rechtfertigung, sondern das scholastische *meritum de congruo*, und wir befinden uns nicht mehr weit von dem Satze des äußersten Pelagianismus, den Eblestinus aufgestellt haben soll: *Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus*. Eine solche Ansicht, welche für Gott nichts mehr übrig läßt, als den guten Gebrauch der Freiheit oder die Tugend des Menschen von Stufe zu Stufe zu belohnen, meint nun zwar in Aussprüchen wie jener: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat,“ eine Bestätigung zu finden. Hierbei wäre aber zu erinnern, daß Christus bei denen, welchen er dieß sagt, eine von ihm selbst an sie ergangene Verkündigung göttlicher Wahrheit (mithin eine *gratia praeveniens*) voraussetzt, daß dagegen diejenigen, denen zum erstenmal das Evangelium entgegenkömmt, aufgefordert werden, als solche, die nichts haben, die Reichthümer der göttlichen Gnade in Empfang zu nehmen.

Um nun allen solchen Folgerungen zu entgehen und alle Beispiele, welche, wie das des Centurio Cornelius, für eine Selbstthätigkeit des Menschen zu seiner Befähigung für das Reich

Gottes sprechen, mit einemmale zu entkräften, behüte Augustinus auch auf alle diese vorläufigen Erfahrungen den Begriff der fliegenden oder unwiderstehlichen Gnade aus. Der bloße Entschluß oder Wunsch, sich taufen zu lassen, ist bei Augustin, dem jener die Gebiete des Gesetzes und des Evangeliums scharf scheidende Begriff des rechtfertigenden Glaubens, wie ihn die Reformatoren aufstellten, fehlt, eine Wirkung der allmächtigen Gnade.

Wollten wir uns nun aber auf dieß schwierige Gebiet mit einigem Erfolg einlassen, so müßten wir mehrere der wichtigsten psychologisch-ethischen Fragen zur Evidenz bringen können, die in unserem protestantischen System ihre volle Erledigung noch nicht gefunden haben. Denn nach diesem scheint es mir zudrderst nichts weniger als klar zu sein, ob die Einwirkung des heiligen Geistes schon unter dem Gesetze stattfindet, oder ob es hier nur das angeborene oder mit der menschlichen Natur wie sie ist unmittelbar gesetzte Gewissen dasjenige ist, was der Bekehrung vorarbeitet. Denn eben bei der *gratia praeveniens*, über welche die Concordienformel keineswegs einen vollständigen Aufschluß gibt, fragt es sich, ob ihre Wirkung erst mit den ersten Eindrücken des Evangeliums oder schon in jenen Zeiten beginnend zu denken ist, in welchen der Mensch bloß der Zucht seines Gewissens oder des Gesetzes überlassen ist. Dieß führt auf die an sich so unendlich schwierige Lehre vom Gewissen. Hier kann weder diejenige Ansicht genügen, welche daselbe als eine unmittelbare und persönliche Action des heiligen Geistes auf das Innere des Menschen faßt, indem dann seine Verirrungen nicht erklärlich sein würden, noch diejenige, welche sich mit dem abstract gefaßten Begriffe eines ins Herz geschriebenen Gesetzes begnügt, da eben diese von dem Apostel gewählte Bezeichnung selbst erst wieder der Erklärung bedarf, und hiezu die Bemerkung nicht ausreicht, es sei ein Rest des göttlichen Ebenbildes im Menschen. Das Gewissen muß vielmehr, wie mir scheint, als eine allerdings auf der Urverwandtschaft beruhende Sympathie des Menschen mit Gott gefaßt wer-

den, als ein unwillkürliches Mitempfanden des verletzenden Ein-
drucks, welchen eine böse That oder ein böser Vorfaß auf Gott
macht.

Hiermit ist denn nicht ausgeschlossen, daß irgend eine andre,
auf Vorurtheil und falscher Tradition beruhende Empfindung in
der Form des Gewissens auftreten und insofern von einem irren-
den Gewissen die Rede sein kann. Ist nun aber das Gewissen
eine solche Sympathie des Menschen mit seinem Gott, an welche
der heilige Geist anknüpft, um sie zur vollen Reinheit, Zartheit
und Bewußtheit zu verklären, so wird sich die Gränze, wo diese
restaurirende Wirkung des heiligen Geistes zur natürlichen Regung
hinzutritt, nie bestimmen lassen. Ein wirkliches Hinzukommen
übernatürlicher Wirkung zu dem natürlichen Gottesbewußtsein auch
in den Zeiten und Regionen, welche durch kein Licht traditio-
neller und äußerer Offenbarung erhellt sind, lehrt nun aber die
heilige Schrift in einer von unserer alten Dogmatik nicht völlig
verarbeiteten Stelle unzweifelhaft. Ich meine den Eingang des
Evangeliums Johannis und zwar einen der daselbst ausgespro-
chenen Gedanken, den wir schon früher einmal berührt haben.
Es ist dort die Rede von einer Einwirkung des Logos auch auf
die Heidenwelt, auf jeden Menschen. Der Logos, der einst Licht
und Leben der Menschen war, wollte sich seit dem Sündenfalle
schon in der ganzen vorchristlichen Geschichte zunächst wieder als
Licht der in Finsterniß gesunkenen Menschheit wirksam machen,
um dann auch das Leben ihr wieder mittheilen zu können. Alle
diese seine Einwirkungen waren aber Einwirkungen auf die Freiheit
der Menschheit und in ihrem Erfolg nicht durch Unterstützung der
Allmacht gesichert, sondern durch das freie Verhalten der Men-
schen bedingt. Also wieder eine Analogie, welche uns darauf
schließen läßt, daß das Verhalten der Menschen in den Vorbe-
reitungszuständen überhaupt als ein freies zu denken ist, ein Ge-
ständniß, das wir nicht länger zurückhalten dürfen. Ehe wir aber
die Folgerung einer Verdienstlichkeit des empfänglichen Verhaltens

gegen die *gratia praeveniens*, und die im Gewissen und natürlichen Gottesbewußtsein sich ausdrängende Wahrheit zugeben, müssen wir erinnern, daß dieses ganze Verfahren Gottes mit dem Menschen als ein erziehendes zu betrachten ist. Der Begriff der Erziehung selbst aber enthält eben die zwei Momente, deren Vereinigung wir hier bedürfen, einmal, daß sie ein die Freiheit nicht aufhebendes Verfahren ist, und zweitens, daß sie da, wo sie mit unendlicher Weisheit und Liebe durchgeführt wird (wie dies bei der göttlichen Erziehung der Fall ist), im Fall ihres Gelingens kein Verdienst und Rühmen desjenigen begründet, an dem sie gelungen ist.

Alle Einwirkungen Gottes auf den Menschen durch Gesetz und Gewissen, mögen wir sie uns mehr als mittelbare oder mehr als unmittelbare denken, sind erziehende und haben in der Befähigung zum Christenthum und zur Herstellung des göttlichen Ebenbilds im Menschen ihren Zweck. Mit dieser allgemeinen Wahrheit ist nun aber keineswegs die Formel gegeben, unter welche die unendlich mannigfaltigen Führungen Gottes im Leben jedes Einzelnen mit ihren Resultaten subsumirt werden könnten. Denn die wirkliche Geschichte mit ihren individuellen Erlebnissen widerstrebt nun einmal jeder Einzwängung in einige wenige Kategorien. Dies müssen wir nicht nur gegen diejenigen behaupten, welche sagen: die Gnade wirkt entweder allmächtig oder sie wirkt gar nicht, sondern auch gegen jeden, der unsern bisherigen Erörterungen die Deutung geben wollte: also ist von einem auf Selbstbestimmung begründeten redlichen oder empfänglichen Verhalten des Menschen gegen die Eindrücke der *gratia praeveniens* seine Seligkeit abhängig. Denn daraus würde sofort folgen, daß der gewissenhafte Mensch nun auch jedesmal nothwendig Christ würde, womit wieder das ganze Evangelium von Christo dem „Arzte der Kranken und nicht der Gesunden“ aufgehoben wäre. Denn in der Mannigfaltigkeit innerer Führungen tritt besonders jener merkwürdige und durch nichts näher zu erklärende Unterschied einer zweifachen Gewissen-

haftigkeit, daß ich so sage, hervor. Die eine, der wir in vielen Fällen nicht streitig machen können, daß sie Gewissenhaftigkeit ist, endigt mit stoischem Tugendstolz, das heißt mit Unfähigkeit für das Reich Gottes. Die andere endigt mit der Frage: „ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus diesem Leibe des Todes!“ Ihr wird die erlösende Antwort: „die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn“ *). Die sich selbst richtende Aufrichtigkeit aber, die wir in dieser zweiten Entwicklung der Gewissenhaftigkeit unter dem Gesetze wahrnehmen, wird nun in unzähligen Fällen im Menschen erst dadurch geweckt, wenn er in eine schwere Sünde gefallen, oder doch innerlich bis an die Gränze einer Uebelthat gelockt worden ist, zu der er sich nie für fähig gehalten hätte. Sieht er sich so am Rande eines Abgrunds, dann erwacht oft im Menschen plötzlich das tiefste Gefühl der Hilflosigkeit und seine Rettung ist entschieden. Denn wer auch nur eine einzige Sünde wahrhaft bereut, dem ist die Gnade bereit, weil in dieser einen Reue die Bereitwilligkeit, jede andere Sünde, die ihm klar wird, ebenso zu bereuen, gesetzt ist. Aber warum nun gerade in dem einen Menschen jenes Ergebnis, in dem anderen dieses zu Stande kommt, dieß ist es, was wir nicht erklären können. Es genügt nicht zu sagen, der eine ist unaufrichtig (er hasset das Licht), der andre aufrichtig (er kommt an das Licht) und dieß zwar in Folge seiner Selbstbestimmung. Hier ist vielmehr der eigentliche Ort, an welchen die Anerkennung wunderbarer und unerforschlicher Wege Gottes mit den Menschenfindern gehört. Denn eben die jetzt bezeichneten Erfahrungen, nur im Großen und Ganzen der Völkergeschichte, hat Paulus im Auge, wo er in Bewunderung der Gerichte des unerforschlichen Gottes ausbricht **). Denn eben jene zweifache Entwicklung hatte

*) Dieß halte ich Röm. 7, 24. 25. für die richtige Lesart: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. nicht: ἐδχαριστῶ τῷ θεῷ κ. τ. λ.

**) Röm. 11, 33—35.

sich im Großen an Israel und an den Heiden gezeigt. Israel war mit seiner Anhänglichkeit an das Gesetz, mit seiner eifrigen und gewissenhaften Legalität, in den Pharisäismus und in die Verblendung für das Licht des Evangeliums hineingerathen. Nicht alle Israeliten, welche den Apostel verfolgten, waren von innerer bewußter Schlechtigkeit erfüllt, wie sie Christus an den Lenkern des Volkes aufgedeckt hat, sondern Paulus konnte ihrer vielen das Zeugniß geben: „sie haben Eifer für Gott, nur ohne richtige „Erkenntniß“ (Röm. 10, 2), wie er von sich selbst als einem pharisäischen Verfolger des Christenthums sagt: „ich habe es „unwissend gethan, im Unglauben“ (1 Tim. 1, 13). Unter den Heiden dagegen war durch verborgene Wirkung Gottes jene große Zahl innerlich wahrhaft vorbereiteter Seelen vorhanden, das heilige *σπέρμα*, das in der Menschheit da sein mußte, ehe Christus kommen konnte*), die zum ewigen Leben, d. h. zu seiner Aufnahme verordneten, d. h. innerlich von Gott befähigten zerstreuten Kinder Gottes (vgl. Act. 13, 48 und Joh. 11, 52). Nur eines Wortes der Zeugen des Evangeliums bedurfte es, um in ihnen das ganze Bewußtsein unendlicher Armuth, Nichtigkeit und Zerrissenheit zu wecken und die wunderbarste Ausgießung des heiligen Geistes über sie herbeizuführen. Aber nicht bleibt der Apostel bei dem überraschenden Ereignisse allein stehen, daß dort Verblendung, hier Begnadigung das Ergebnis der Predigt des Evangeliums war; er richtet seinen Blick noch auf eine Zukunft, auf eine große Wendung der Dinge, in welcher sich die göttlichen Führungen erst vollenden werden. Die heidnischen Völker, welche in das Reich Gottes eingehen, werden sich im Laufe der Zeit der empfangenen Güter ganz unwürdig machen, und die Zeit der

*) Dies ist der Sinn von Galat. 3, 16. 19. So lange man unter *σπέρμα* den verheißenen Christus versteht und nicht das Geschlecht der Auserwählten, welchem die Verheißung gilt (ϕ — nicht δ — *ἐπαγγελίας* v. 19), kann man zum Verständniß dieser schweren Stellen nicht gelangen.

Gnade über ihnen wird ihr Ende erreichen. Dann wird ganz Israel in das Reich der Gnade eingehen; sein ganzer jetziger Zustand der Verblendung wird sich dann selbst als eine große Vorbereitungszeit erweisen. Gefangen und während des allgemeinen Verfalles bewahrt unter dem Joche seine Sagen und Uebersieferungen, wird Israel innerlich reifen für die Annahme des Evangeliums und durch eine neue Ausgießung des heiligen Geistes als das wunderbarste Zeugniß der göttlichen Weisheit und Liebe erscheinen *).

Wir dürfen von hier aus vielleicht einen Blick auf das Leben und Schicksal der Einzelnen zurückwerfen. Nicht so hart, wie es von dem Standpunkt der Reformatoren aus geschah, wird derjenige beurtheilt werden dürfen, welcher auf eigne Gerechtigkeit sich blind verläßt, aber dabei nach dem Maße seiner geringen Erkenntniß aufrichtig und frei von bewusster Schlechtigkeit ist. Solche Menschen, wie sie unter den Pharisäern waren, hat Christus in dem Gleichniß vom verlorenen Sohne unter dem Bilde des älteren Sohnes dargestellt und mit großer Schonung beurtheilt **). Eben in dem Maße als solcher Menschen gewöhnlich eine räthselhafte Blindheit sich bemächtigt hat, in der ihnen die einfachsten Lehren des Evangeliums völlig verschlossen sind, ist noch Hoffnung für sie vorhanden. Sie stehen nicht auf gleicher Stufe mit jenen, die gegen die Anfänge einer bessern Erkenntniß gefrevelt haben. Judas war nicht mehr zu retten, aber aus Saulus dem zelotischen Pharisäer konnte noch ein Apostel Christi werden.

Alles dieß aber führt uns zu dem Satze zurück, daß, wenn wir auch auf dem Wege der Annäherung zum Reiche Gottes und der natürlich religiösen Entwicklung Freiheit des Menschen anzunehmen genöthigt sind, diese Freiheit, welche im Fall eines

*) Dieß sind die Grundgedanken von Röm. 11.

**) Luc. 15, 28 — 32.

erfreulichen Resultates, eine durch zuvorkommende göttliche Einsicht und Liebe geleitete ist, dem Menschen keinen Grund des Selbstruhmes im Vergleich mit andern und keinen Anspruch auf irgend eine Belohnung, geschweige denn auf ewigen Lohn, vor Gott verleiht, also nicht im mindesten ein Verdienst einzuleiten vermag.

Ist dem aber so, so kann diese Lehre, von der ich überzeugt bin, daß sie sich in keiner Hinsicht von dem Sinne der heiligen Schrift entfernt, wirklich als eine sich an das protestantische Dogma anschließende und dasselbe fortbildende betrachtet werden, so sehr sie auch mit der katholischen zusammenzutreffen scheint. Wie sie sich zu dieser verhält, müssen wir jetzt bestimmen und somit nach dieser selbstständiger gehaltenen Exposition auf den Weg unserer Untersuchung der confessionellen Gegensätze wieder einklenken.

Zuvörderst würde nun in demjenigen, was wir über das freie Verhalten des Menschen in der Annahme des Evangeliums und im Momente der Rechtfertigung gesagt haben, ein katholischer Theologe vielleicht mit Beifall die Lehre seiner Kirche wiederzuerkennen erklären. Denn eben dieß sei es, was sie von uns Protestanten so lange nicht habe erlangen und durchsetzen können, eine offene Anerkennung der menschlichen Freiheit, ohne welche ja keine Zurechnungsfähigkeit gedacht werden könne. Allein einen solchen müßten wir darauf aufmerksam machen, daß unsere Auseinandersetzungen über die Freiheit des Menschen im Momente des Uebergangs etwas viel Specielleres enthalten, als jene allgemeinen Aussagen über das *liberum arbitrium* und seine Mitwirkung, welche das Tridentinum aufgestellt hat. Es ist sicher ein höchst anerkennenswerthes Erbtheil, das von der altkatholischen Kirche her der römisch-katholischen zugefallen ist und in ihr dem Wesentlichen nach sich erhalten hat, die dem Menschen ursprünglich anerschaffene und dem Evangelium gegenüber hervortretende Freiheit des Menschen zu vertheidigen. Es hat einen großen Kampf gelöst im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert diese Wahrheit im Gegensätze zu den heidnischen Ansichten

von einem astrologischen Fatum, welches die Charaktere der Menschen auch im Ethischen bestimme, und einer alle Handlungen beherrschenden Naturnothwendigkeit, so wie gegen alle gnostischen Ansichten von unabänderlicher Verschiedenheit der Menschennaturen, zu erhalten und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Dies ist der alten Kirche auch gelungen und man muß nur einigermaßen die Verhandlungen der Kirchenväter über diese Gegenstände kennen, um sich zu überzeugen, daß es sich dabei um nichts geringeres als um die Existenz des Christenthums handelte. Aber zugleich zeigt ein genaueres Eingehen auf die Polemik gegen heidnische Fatum, Gnosticismus und Manichäismus, daß schon die Kirchenväter sich von Abirrungen in entgegengesetzte, freilich weit minder gefährliche Irrthümer nicht ganz frei erhalten konnten, deren Ueberwindung dem heiligen Augustinus nicht wenig Mühe gekostet hat. Man kannte noch nicht aus Erfahrung die auf der andern Seite liegenden Gefahren und die unendliche Schwierigkeit, welche es hat, das *αὐτεξούσιον* des Menschen so zu verteidigen, daß ihm weder ein Verdienst zugeschrieben noch die zuvorkommende innerliche Wirkung der Gnade für unnöthig erklärt wird. Es ging der Kirche im Ganzen wie es im Leben des einzelnen Christen zu geschehen pflegt. Von mancher guten Regung und von den tiefen Eindrücken, welche die göttliche Wahrheit gleich bei ihrem ersten Vernehmen auf sein Inneres macht, glaubt er anfangs, sie verständen sich ganz von selbst und jeder andere müsse im gleichen Falle ganz daselbe verspüren. Erst die spätere Erfahrung pflegt uns dann zu zeigen, wie keineswegs nur die äußere Verkündigung der Wahrheit dazu gehört, um bei allen Hörern den gleichen Eindruck hervorzubringen. Und durch eigene Erlebnisse muß dann der Christ oft mit Schmerzen inne werden, daß nichts weniger in seiner eigenen Macht steht, als die heiligen Empfindungen und Antriebe einer früheren schmerzlichen Zeit wieder hervorzurufen. Erst dann pflegt es uns klar zu werden, wie fast alles, wovon wir anfangs meinten, es könne gar nicht anders

sein, eine Wirkung außerordentlicher göttlicher Gnade auf unser Inneres gewesen ist. So ist auch die Kirche auf dem Wege ihres natürlichen Entwicklungsgangs, der im Kampf mit den Gnostikern begonnen hatte, erst später in ihrem Streite mit pelagianischen und semipelagianischen Richtungen zur Klarheit über diese tieferen Wahrheiten der Selbsterkenntniß gekommen, und im eignen Leben des Augustinus, in seinem früheren Ringen mit den Manichäern wie in seinem späteren Conflict mit den Pelagianern, spiegelt sich die Entwicklung der Kirche überhaupt ab.

Hatte nun aber schon die alte Kirche in der Behauptung der Freiheit nicht immer das rechte Maas gehalten, so ist es nicht zu verwundern, wenn das gleiche von der römisch-katholischen Kirche gesagt werden muß. In der weitschichtigen Weise, wie sie sich über das *liberum arbitrium* ausspricht, kann das Wahre mit enthalten sein oder doch Platz finden, aber ebenso hat sie Raum für zu weit gehende Ansichten. Auch können wir ihr, so sehr ihre Stellung gegen deterministische Ansichten der Stellung der alten Kirche analog ist, nimmermehr zugeben, daß die Ansichten, welche sie bekämpft mit jenen alten identisch seien. Denn auch was Luther *de servo arbitrio* und was Calvin und seine Schule irrig philosophirt haben, steht eben doch nicht mit dem *Fatum* und nicht mit der gnostischen Naturentrennung auf einer Linie. Die größte Annäherung an die zuletzt erwähnte gnostische Ansicht erlaubt sich in einigen ihrer Wendungen die calvinische Prädestinationstheorie. Sie ist so lange noch weit von ihr entfernt, als sie mit Entschiedenheit eine wesentliche Gleichheit der Menschen in Hinsicht auf die Dinge des Reichs Gottes annimmt und die Verschiedenheit eben nur aus der durch göttliche Freiheit bedingten Einwirkung oder Nicht-Einwirkung der Gnade ableitet. Dennoch kann man durch diese schroffe Scheidung der Menschen in zwei Classen, die vermöge unabänderlicher Nothwendigkeit feststeht, an das gnostische erinnert werden. Wenigstens läßt sich bei den Vertheidigern calvinischer Ansicht eine Methode

der Schrifterklärung bemerken, mit deren Hilfe man aus denselben Beweisstellen ebensogut die gnostische Naturverschiedenheit der Menschen ableiten könnte. In jenem Gleichnisse Christi, welches die Aussaat des göttlichen Wortes (Matth. 13, 3—9) nach ihrem verschiedenartigen Erfolge beschreibt, finden wir in dem verschiedenen Verhalten der Menschen, die durch das festgetretene, steinige, dornichte und fruchtbare Land dargestellt sind, eine Andeutung der menschlichen Freiheit, der Fähigkeit des Menschen, der Wahrheit zu widerstehen und die Eindrücke, welche sie auf ihn gemacht hat, wieder zu verwischen. Dem sucht man von calvinischem Standpunkt aus dadurch zu entgehen, daß man auf die schon vor der Ausstreuung des Samens vorhandene Verschiedenheit des Bodens, also im Grunde auf eine Verschiedenheit der Naturen hinweist. Wenigstens könnte eine solche bei dieser Benützung des Gleichnisses sofort gefolgert werden.

Die katholische Lehre nun, sage ich, hält sich in einer nicht heilsamen Unbestimmtheit, wenn sie im Gegensatz zu solchen Ansichten davon spricht, daß die Freiheit im natürlichen Menschen nur geschwächt, ja nicht verletzt sei. Denn es gibt nicht leicht einen schwankenderen Begriff als diesen, wenn es heißt: *liberum arbitrium minime extinctum esse, viribus licet attenuatum et inclinatum* *). Es ist hier dieselbe ungenügende Unbestimmtheit, wie bei den Semipelagianern. Auch sie bedienten sich derselben Vergleichen; weder wollten sie mit Augustin sagen, der Mensch sei todt und erstorben zum Guten, noch mit Pelagius, er sei gesund; sein Zustand sei der der Krankheit und Schwäche. Die biblischen Stellen aber, in welchen unbedingt ausgesagt wird, daß wir „todt waren in Uebertretungen „und Sünden“ (Ephes. 2, 1. 5.), müssen doch auch eine Wahrheit haben. Wie aber die katholische Theologie nicht zu ihrer vollen Aneignung kommen kann, sieht man an Wöhler, wenn

*) Conc. Trid. sess. VI. cap. 1.

dieser in der höchsten Steigerung dessen, was er sagen kann, nicht weiter als dazu kommt, von einem „Todes Schlaf“ zu sprechen“), wobei er gewiß nicht ohne Absicht dieses schwebende Compositum gewählt hat, welches sich möglichst an den biblischen Ausdruck anlehnt, ohne den katholischen Lehrtypus zu verläugnen. Es wäre keine Injurie, wenn wir die Lehre von Trident semipelagianisch nennen wollten, da die katholische Kirche die Häupter der semipelagianischen Richtung, Johannes Cassianus und Faustus von Regium ebenso wohl als Augustinus, den Bekämpfer derselben, unter ihren Kirchenvätern und Heiligen zählt. Aber wir müssen gestehen, daß das Tridentinum sich von dem bedeutendsten Irrthum der Semipelagianer befreit hat. Dieser bestand jedenfalls in dem Satze: „daß der Mensch aus sich den „Anfang des wahrhaft Guten machen könne und nur zu seiner „Vollendung der Gnade bedürfe.“ Das Tridentinum hingegen lehrt wirklich mit Augustin die gratia praeveniens und ihre Inspiration als erste Bedingung der Rechtfertigung (sess. VI. cap. 5. und can. 3.). Deswegen können wir aber dennoch nicht unbedenklich finden, was in der sechsten Sitzung des Conciliums über das Mitwirken des Menschen sowohl zur Vorbereitung (Disposition) als zur Rechtfertigung selbst gesagt wird. Denn nicht nur, daß hier ein entschieden actives Verhalten des Menschen, das nun wieder sehr weit ausgedehnt werden kann, gelehrt wird, es wird demselben auch eine Bedeutung gegeben, welche mit der Erfahrung zu streiten scheint. Denn diese zeigt uns die Fälle, wo es wirklich heißt: „es liegt nicht an Jemandes „Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen,“ sowohl an denen, die ungeachtet aller sittlichen und gesetzlichen Anstrengungen gegen das Evangelium blind bleiben, als an jenen, die aus tiefer Sorglosigkeit ohne eigene disponirende Mitwirkung gerettet werden.

*) Symbolik S. 100.

Zunmerhin aber sind hier die Bestimmungen der tridentinischen Väter solche, welche, wie überhaupt die ganze Lehre der sechsten Sitzung über die Rechtfertigung einen sehr veröhnenden Eindruck machen. Sollte ein Einverständnis ächt biblischer Theologie mit der tridentinischen in der That unmöglich sein, so müßte sich dieß erst später hervorthun, wenn von der Ungewißheit der Rechtfertigung, von der Möglichkeit menschlicher Verdienste bei den Gerechtfertigten und von der Kraft kirchlicher Satisfactionen die Rede ist. Dieß erst sind diejenigen Lehren, an welche dann so vieles uns Befremdende in der kirchlichen Praxis sich anknüpft. Insofern aber die Keime zu der Lehre vom Verdienste schon hier liegen, oder doch die Möglichkeit und der freie Raum für die Ausbildung derselben schon hier absichtlich offen gelassen ist, müssen wir auch in diesen Punkten wenigstens ein vorsichtiges Verhalten gegen die katholischen Lehrsätze als unsere Pflicht erkennen.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Die Lehre von der Rechtfertigung, mit welcher wir uns in der heutigen Stunde und in den nächstfolgenden zu beschäftigen haben, wird mit Recht als der Mittelpunkt der ganzen dogmatischen Controverse beider Kirchen betrachtet. In diesem Dogma, welches jeden, dem es um sein Heil zu thun ist, näher als alle andern Lehren angeht, den rein biblischen Lehrtypus restituirt zu haben, gilt als das Hauptverdienst der Reformation, — die Verirrung, welche man der katholischen Kirche in diesem Dogma nachweisen zu können glaubt, als der Hauptgrund unserer Trennung von ihr. Inzwischen sind gerade in neuester Zeit Thatsachen hervorgetreten, welche insbesondere in dieser Lehre eine Lösung des alten Zwiespalts hoffen zu lassen scheinen, wogegen freilich nicht wenige der allerachtbarsten Stimmen von beiden Seiten erklären, daß die alte Kluft noch unausgefüllt und unverringert fortbestehe und fortbestehen müsse. Es wird nicht ungeeignet sein, wenn wir mit allgemeinen Betrachtungen über das Verhältniß der beiden Kirchen in dieser Lehre zu einander und zur heiligen Schrift, und über die Bedeutung der obwaltenden Verschiedenheit beginnen und dann erst zur Vergleichung der einzelnen hier zur Sprache kommenden Hauptbegriffe übergehen.

Nie ist man in den Ausgleichungsversuchen des sechzehnten Jahrhunderts, welche vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung zu betreffen pflegten, einander näher gekommen, als in den

Verhandlungen, die unter Pabst Hadrian VI. im Jahre 1541 zu Regensburg zwischen dem Cardinal Contarenus und Philipp Melancthon gepflogen wurden *). Man kann sagen, daß in jener Zeit die zum Frieden Geneigten von beiden Parteien in dem Sage *fides viva justificat* sich einig wußten, nur daß die einen das Substantivum *fides*, die Andern das Adjectivum *viva* betonen zu müssen glaubten. Fast möchte man in unserer Zeit in ähnlichen Erscheinungen, die sich von selbst gemacht haben, eine Wiederholung jenes Annäherungsverhältnisses erkennen. Das Concilium von Trient hat in seiner sechsten Sitzung einen solchen Reichthum acht biblischer Bestimmungen in seinen Lehrbegriff aufgenommen, wie es am Anfang der Reformation vielleicht Niemand unter den Protestanten von der katholischen Kirche erwartet hätte. Die hiedurch für die katholische Theologie gewonnene Basis macht es einzelnen katholischen Theologen nun sogar möglich, von ihr aus auch den nicht mit der Schrift harmonirenden Punkten eine günstigere Auslegung zu geben. Es ist gewiß nichts geringes, daß ein so durch und durch von der paulinischen Lehre ergriffener Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wie Martin Boos, dessen Leben Joh. Gossner beschrieben hat, überzeugt sein konnte, den Sinn der heiligen Schrift und seiner eignen Erfahrung in den Beschlüssen des Conciliums zu finden, so daß er deswegen, obwohl hart angefeindet, dennoch fern davon blieb, die katholische Kirche zu verlassen und zur protestantischen überzugehen. Und auf dem Gebiete der Wissenschaft tritt uns Möhler als ein solcher entgegen, der nicht ohne Glück dem katholischen Dogma manche von den Eigenschaften zu vindiciren wußte, die wir als Vorzüge des protestantischen anzusehen gewohnt waren. In gleicher Zeit wurde zu wiederholtenmalen von katholischer Seite

*) Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV. Bd. S. 210 ff. In der Lehre von der Rechtfertigung war die Ausgleichung gelungen, erst bei der Transsubstantiationslehre machte sich die Differenz wieder geltend.

erklärt, daß der Begriff von der Rechtfertigung, welchen die hochgeachteten protestantischen Theologen der Gegenwart aufstellten, im Grunde der katholische sei. So findet Röhlker *) die Erklärung, welche Neander in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters von dem paulinischen Begriffe des Glaubens gegeben hat, ganz katholisch, und selbst über die Ethik von Harleß ist in katholischen Beurtheilungen die Bemerkung gemacht worden, daß sie in der Auffassung der Belehrung und Wiedergeburt des Verhältnisses von Glauben und Liebe als protestantisch darstelle, was eigentlich gar nicht protestantisch, sondern katholisch sei. Aber freilich sind diese gegenseitigen Entdeckungen in der Regel nicht von dem Geständniß begleitet, daß man sich von dem entgegenstehenden Lehrbegriff eine falsche Vorstellung gemacht habe, sondern im Gegentheil halten dann die katholischen Theologen den protestantischen vor, daß die letzteren den Lehrbegriff ihrer eigenen Confession nicht verstanden, und in ähnlicher Weise hat man sich auf unserer Seite, statt sich zu freuen, über Röhlker's „idealisirende“ Dogmatik beklagt **).

Gewiß wäre nun nichts erwünschtere und erfreulichere, als wenn wir nach dreihundertjährigem Hader zur Einsicht gekommen wären, daß ein alter Mißverstand sich hier eingemischt habe, der durch gereifte Erfahrung, durch friedlichere Stimmung und durch erhöhte wissenschaftliche Durchdringung des Gegenstandes sich lösen ließe. Gewiß wäre es dann unsere Pflicht, was die Reforma-

*) Neue Untersuchungen S. 279 — 282. — Vgl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 3. Aufl., 2. B. S. 648. 658. 659.

***) Eine Ausnahme macht hier Prof. Köllner in Göttingen. Er spricht in der Vorrede zu seiner sehr sorgfältig gearbeiteten Symbolik der römisch-katholischen Kirche (1843. S. XVIII. XIX.) die entschiedene Ueberzeugung aus, daß in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und Werken „gar kein Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma sei.“

toren etwa zu lähn oder zu paradox ausgesprochen haben, preiszugeben und die noch bestehenden Unterschiede als Verschiedenheiten des Sprachgebrauchs der Schule zu überlassen, so daß in einer Kirche zwei, in der Form verschiedene, im Wesen einige Lehrtypen überliefert würden, der eine mehr an Jacobus, der andere mehr an Paulus sich anschließend, der eine mehr die Entwicklung des neuen Lebens im Gerechten, der andere mehr den Wendepunkt hervorhebend, in welchem das alte Leben ins neue sich verwandelt. Denn ein solches ausgleichendes Verhältniß, ähnlich demjenigen, in welchem wir früher schon die beiden Lehrbegriffe über den Stand der Sünde und der Gnade erblickt haben, findet nach der richtigen Bemerkung von Rigisch gewissermaßen auch hier wieder statt.

Aber es wäre leider zu früh, sich solchen Hoffnungen hinzugeben. Kein friebliebender Wunsch darf uns verleiten, uns selbst über die dennoch bestehende Verschiedenheit, welche tief genug ins Leben eingreift und stets neue Klagen und Vorwürfe der einen Partei gegen die andere hervorrufft, zu täuschen. Wir müssen vielmehr gleich hier im Eingang die Besorgniß offen aussprechen, daß, was hier auf dem rein dogmatischen Felde gewonnen wird, auf dem Gebiete des praktischen Lebens wieder verloren gehen möchte. Denn nicht Weniges von den Zugeständnissen der sechsten Sitzung von Orient, manches Gute und Wahre, das sie enthält, wird, wo es nun zur Einführung ins Leben kommen soll, durch die Institutionen der Kirche und die Begriffe, welche sie mit ihnen verbindet, wieder paralyßirt. Und auch in der Theorie selbst sind immer noch die Punkte übrig, von welchen aus, auch abgesehen von der Bedeutung, welche der Taufe, der Beichte, den Bußübungen und Indulgenzen gegeben wird, immer wieder bedeutende Differenzen in der Sphäre des innern religiösen Lebens sich ergeben müssen.

Bei der ersten dieser beiden Wahrnehmungen werden wir später noch länger verweilen müssen. Nur Weniges kann hier

anticipirend darüber bemerkt werden, wie das, was uns in der tridentinischen Lehre von der Rechtfertigung am meisten befriedigt, durch die Lehre von der Taufe und der Beichte und anderem, was damit zusammenhängt, wieder unfruchtbar gemacht und außer Wirksamkeit gesetzt wird. Allerdings hält die katholische Kirche mit der Kirche des Alterthums fest, daß die erste Rechtfertigung ein reines und ausschließliches Geschenk der Gnade ist. Von keinem Verdienst des Menschen und von keiner eignen Genugthuung für die früher begangenen Sünden kann bei ihr die Rede sein. Nun wird diese erste Rechtfertigung nach uralter und ächter Tradition als eine solche aufgefaßt, die dem Menschen in der Taufe zu Theil wird. Diese ist völlig unverdiente Abwaschung aller begangenen Sünden und die Erlassung aller zeitlichen und ewigen Strafen, welche der Sünder mit denselben verdient hatte. Aber hierauf wird nun auch die Rechtfertigung, sofern sie eine absolute und durch kein menschliches Verdienst bedingte sein soll, eingeschränkt. Allerdings ist es nun, wie wir wissen, eine sehr alte Ansicht in der Kirche, daß die nach der Taufe begangenen Sünden nicht ohne eigne Genugthuung des Menschen getilgt werden können. Unter diesen Sünden verstand die alte Kirche die von der Gemeinschaft der Christen anschließenden Verbrechen und unter der Genugthuung die nach den Gesetzen heiliger Kirchenzucht anferlegten Strafen und Büßungen. Indem diese übernommen werden mußten, um die Kirche zu befriedigen und zu versöhnen, schien es als wenn sie zugleich im Verhältniß zu Gott eine versöhnende und sündentilgende Kraft hätten. Durch zwei Umstände nun geschah es, daß diese herkömmliche Lehre im System des Katholicismus allmählig fast allen den Raum einnahm, welcher der Rechtfertigung aus Gnaden gebührt. Die Taufe ward, seitdem das Christenthum Religion der Völker geworden, nur noch in der Kindheit ertheilt, und fällt somit für jeden Einzelnen in eine Zeit, in welche sein Bewußtsein und seine Erinnerung nicht hinaufreicht. Zu den Sünden aber, zu deren Tilgung es seiner eignen Genugthuung bedarf,

werden nicht weniger als alle gerechnet, deren er sich bewusst werden kann. So bleibt nur die Erbsünde dasjenige, was aus freier Gnade, rein um des Verdienstes Christi willen vergeben wird, alle persönlichen Verschuldungen des ganzen Lebens, seien sie groß oder gering, bedürfen, um getilgt zu werden, der eignen Genugthuung, die dem Reichtenden im Sacrament der Buße auferlegt wird. Denn nach einem alten Spruch des heiligen Hieronymus hat der Christ, wenn das Schifflein der Taufgnade Schiffbruch gelitten hat, kein Rettungsbrett als an der poenitentia mit ihren Bußübungen. Und bei diesen wird nun zwar, damit dem Verdienste Christi nicht, wie man der katholischen Lehre vorgeworfen hat, nur die Erbsünde zur Tilgung übrig gelassen werde, die von den Scholastikern ausgebildete Unterscheidung einer doppelten verschuldeten Strafe, der ewigen und der zeitlichen angebracht. Für die ewige hat Christus in seinem Leiden genug gethan und das Verdienst dieses Leidens wird in der Absolution, sofern in ihr die ewige Strafe erlassen wird, dem Büßenden aus reiner Gnade angeeignet. Nur die zeitliche Strafe bleibt ihm selbst zu tragen übrig, entweder im Purgatorium, oder durch Fasten, Almosen, Gebet und andere geistliche Uebungen, jedoch so, daß die Kirche Macht hat, auch diese zeitliche Strafe durch Indulgenzen, welche sie aus dem Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen spendet, zu erlassen. Wird nun auch durch eine solche Unterscheidung des *reatus poenae aeternae* und *temporalis* für die Theorie viel gewonnen, so muß doch die Klage ausgesprochen werden, daß im Leben die Bedeutung des Erlasses der ewigen Strafe um Christi willen sehr in den Hintergrund des Bewußtseins tritt — und zwar um so mehr, je entschiedener die Absolution des Priesters als richterlicher Act und Ausfluß priesterlicher Gewalt betrachtet wird, — daß dagegen die Beschäftigung mit der Abtragung der *poena temporalis* ein Uebergewicht gewinnt, durch welches, wie die kirchliche Praxis nun einmal gehandhabt wird, das Verdienst und die Ehre Christi

allerdings bedeutend in Schatten gestellt ist. Dem Volke muß bei dem allen Christus mit seiner verfühnenden Macht und Gnade durch das, was die Kirche thut und was sie verlangt, leider so ziemlich außer Thätigkeit gesetzt erscheinen, und so viel befriedigendes auch in der Theorie liegen mag, sie hat zugleich die Eigenschaft, sich einer nicht heilbringenden Praxis sehr geschmeidig zu fügen und das Wahre, was sie enthält, von dem Unwahren absorbiren zu lassen.

So geht es hier nicht viel anders als in Hinsicht auf die Lehre von der Erbsünde. Auch dort enthält das Dogma viel der wahren und christlichen Elemente, aber das Gute was sie wirken sollten, die tiefe Demüthigung, die steigende Selbsterkenntniß, die immer ernsteren Anklämpfung gegen das im Fleische des Christen noch wohnende Böse, wird durch den Lehrsatz absorbirt, nach welchem die Taufe alles, was an der Erbsünde Sünde genannt werden kann, hinweggenommen und nur einen an sich unschuldigen und indifferenten *homo peccati* zurückgelassen hat. So sieht sich der Christ nach dieser Lehre zuletzt wieder in eine ganz pelagianische Stimmung versetzt, indem er sich, freilich in Folge der Taufe, rein ebenso anzusehen hat, wie Pelagius den Menschen, freilich auch schon abgesehen von der Taufe, ansehen zu müssen glaubte, und für das Leben ist damit nicht der halbe, sondern der ganze pelagianische Standpunkt restituirt.

Ganz ähnlich hier. Vor der Taufe und in derselben wird dem Menschen das reine Evangelium angeeignet. Er empfängt die Rechtfertigung als Gnadengeschenk *), aber nun hat er sie

*) Diese große Wahrheit ist es, welche von den katholischen Missionaren den Heiden verkündigt wird und gemäß dem Dogma der Kirche verkündigt werden muß. Hieraus erklärt sich die Behauptung altprotestantischer Lehrer, daß die Jesuiten in den Ländern der Heiden selbst Lehren von so rein evangelischem Charakter vorträgen, welche sie in der Heimath nicht dulden würden. Vgl. die Stelle aus Phil. Nicolai „Historie des Reiches Christi“ bei Edhe drei Bücher von der Kirche 1845 S. 52. 53.

auch dahin. Leidet sein Inneres durch irgend eine Sünde Schaden, so ist ihm nicht mehr freie Gnade bereit, um diesen Schaden nach tief empfundenem Schmerze der Buße zu heilen. Die Forderung eigener Satisfaction drängt sich auf, die Kraft des Evangeliums erschlicht und der Mensch tritt unter das Gesetz zurück. Und nicht nur dieß. Was über ihn herrscht, ist nun nicht das Gesetz in seiner heiligen, unerbittlichen Strenge. Denn in dieser würde es stets die Unmöglichkeit menschlicher Genugthuung andeuten, den Sünder zu gründlicher Reue und zum Glauben an die freie Gnade zurückzuführen. Die Praxis der Kirche dagegen begünstigt die Linderung, als sei eigene Satisfaction möglich, und indem diese nicht mehr mit dem erschütternden Rigorismus der alten Kirche gefordert, sondern oft bei schweren Verfündigungen zu verhältnißmäßig geringen Formalitäten herabgestimmt wird, tritt nun jene erschlaffende Wirkung ein, welche das katholische Beichtwesen so oft entfaltet. Oft sieht dann der gewissenhafte Priester sich der Macht beraubt, mißbräuchliche, falsche und verderbliche Inversität, die auf Heußerlichkeiten und Cerimonien gesetzt wird, mit der Forderung tief ins Innere dringender Sinaesänderung zu bekämpfen, indem kirchliche Gewalten, welche jeden Exceß im Cultus der Heiligen und im Vertrauen auf ihre Bilder und Reliquien zu schonen wissen, die geringste Annäherung an die Strenge der biblischen Rechtfertigungslehre mit Censuren zu ahnden bereit sind.

Sehen wir aber nun auch von aller kirchlichen Praxis so wie von den die Sacramente betreffenden Lehrbestimmungen ab, und fassen allein die Theorie der Rechtfertigungslehre ins Auge, so zeigt sich auch hier schon in den beiderseitigen Vorwürfen die Unvereinbarkeit beider Lehrbegriffe. Wir stellen sie jetzt zum Behufe einer vorläufigen noch allgemein gehaltenen Abwägung nebeneinander.

Der katholische Vorwurf gegen unsere Lehre lautet in seiner ganzen Schärfe, wie ihn Mähler ausgesprochen hat, bekanntlich so: gleichwie unsere Vorstellung von der Kirche zu innerlich sei

so unsere Ansicht von der Rechtfertigung zu äußerlich; niemals gewinne nach ihr Christus Gestalt im Inneren der Gläubigen; nur seinen Schatten werfe er auf sie, damit sie, von ihm bedeckt, fortfahren könnten zu sündigen *); der Glaube und die Rechtfertigung, hiemit hat sich M ö h l e r in den neuen Untersuchungen (S. 225) schließlich wohl am präciseften ausgedrückt, könne nach unserem Lehrbegriffe mit einem nicht näher zu bestimmenden Grade von Unstittlichkeit im Menschen bestehen.

Bringen wir dieß alles auf einen rein dogmatischen Ausdruck zurück, so will es besagen, der Fehler der protestantischen Lehre bestehe darin, daß sie die Rechtfertigung und Heiligung, welche beide Gott unaufßhlich zusammengefügt hat, freventlich von einander scheide. Indem nun wir diesen Vorwurf ablehnen und keine Scheidung und Trennung, wohl aber eine Unterscheidung der Rechtfertigung und Heiligung eingestehen, behaupten wir, daß eben hierin der Vorzug unserer Lehre bestehe; wir sagen, daß die katholische Lehre, indem sie beides nicht unterscheidet, sondern die Rechtfertigung mit der Heiligung gleichen Schritt halten, mit ihr wachsen und mit ihr schwanken läßt, zuerst die Zweifel am Gnadenstand einschärft, dann wieder überverdienstliche und des Gesetzes Forderung überbietende Werke für möglich erklärt, von der heiligen Schrift sich entferne, dem Christen die Fülle des evangelischen Trostes und mit dieser die wahre Kraft der Heiligung entziehe, Christo aber die Ehre des einzigen Mittlers und Versöhners schmälere.

Ein gemeinsamer Begriff ist aber in beiden Lehrweisen zu finden, und wenn irgendwo so ruht in ihm die Hoffnung auf künftige Verständigung. Es ist der Begriff der A d o p t i o n. Auf ihn scheinen sich die Verschiedenheiten der Begriffsbestimmung, die bei Glaube und Rechtfertigung obwalten, nicht zu erstrecken. Von ihm geht auch das Tridentinum aus, und er ist so der innersten Mitte der biblischen Lehre entnommen, so reich an positivem In-

*) Vgl. Symbolik S. 127. 136. 162.

halt, daß in ihm ein Heilmittel für die Schuldstreitigkeiten über judiciale oder hyperphysische Auffassung der Rechtfertigung liegen könnte. Er könnte in der katholischen Lehre, weiter ausgebildet, zur Unterscheidung führen, zwischen der Persönlichkeit, die Gott wohlgefällig geworden ist, und der Natur oder dem Fleische, in welchem noch Sünde wohnt, die, so lange sie nicht herrscht, sondern im heiligen Geiste bekämpft wird, die Persönlichkeit der Gnade Gottes nicht zu berauben vermag. Im protestantischen Lehrtypus könnte dieser Begriff am besten die äußerlich-juristische Auffassung der justificatio mit ihren unheilvollen Folgen abschneiden, indem er auf das bewußte, persönliche Verhältniß der Liebe hinweist, welches durch die wahre Rechtfertigung als ein gegenseitiges zwischen Gott und dem Menschen eintritt.

Aber es muß eben von diesem biblischen Grundbegriff aus die Incongruenz des bisherigen katholischen Lehrsystems namentlich mit Paulus und Johannes behauptet werden. Denn gerade an der Lehre von der Adoption ist es klar, wie diese von den Aposteln für's Erste als eine allen Gläubigen gemeinsame und wesentlich gleiche angesehen wird. „So viele euer getauft sind, die haben „Christum angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, „nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, denn „ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.“ Galat. 3, 27. 28. Die Adoption ist ferner — bei allen eine vollendete, nicht erst im Werden, im Wachsen begriffen. Nicht von Unterschieden in der Liebe Gottes gegen seine Kinder ist die Rede, auf jedem von ihnen ruht das ganze göttliche Wohlgefallen, wie auf dem eingebornen Sohne Gottes. — Nicht schwankend und zweifelhaft soll das kindliche Verhältniß zu Gott den Gläubigen sein; er selbst gibt ihnen als Unterpfand seiner Vaterliebe seinen heiligen Geist, der sie mit unaussprechlichem Seufzen vertritt und in ihnen zu Gott als ihrem Vater betet. — Das aber, wodurch der Mensch aus dem alten Verhältniß eines Knechtes in das neue eines Sohnes Gottes versetzt wird und den heiligen

Geist empfängt, ist der Glaube an die Predigt des Evangeliums; sie ist es, die solche Wunder wirkt und nicht einmal nur den Menschen zum Kinde Gottes erhebt, sondern ihn auch im Stande der Gnade erhält, der durch jeden Rückfall in das gesegliche Streben beeinträchtigt wird. — Der objective Grund der Adoption aber ist Christus und er allein; nicht erst das bestimmte Maas der Wirkungen seines Geistes liebt der Vater in den Gläubigen, sondern er liebt sie im Sohne, er hat auf sie das Wohlgefallen übertragen, das auf dem Sohne ruht, und sie in die Liebe, mit welcher er den Sohn liebt, aufgenommen.

Könnten diese fünf Sätze, welche ich mit voller Evidenz im Briefe an die Galater nachzuweisen mich anheischig mache, unverfälscht in das katholische Dogma aufgenommen werden, dann wäre allem Hader abgeholfen. Denn die protestantische Lehre, richtig verstanden, sagt nichts, was nicht in diesen Wahrheiten enthalten wäre. Aber von der katholischen Lehre können wir nicht finden, daß sie in einem einzigen dieser fünf Punkte zur vollen Einigkeit mit der Bibel sich erhebe. (I.) Nicht sind sich alle Gläubigen wesentlich gleich in Hinsicht auf die Adoption, denn die Heiligen stehen nun einmal als der esoterische Kreis der Menge der exoterischen Christen gegenüber, die erst noch einer Mittheilung von den Verdiensten der Heiligen bedürfen. (II.) Nicht vollendet ist die Adoption, sonst könnte die Rechtfertigung nicht schwankend gedacht werden; (III.) nicht gewiß ist sie, ja sie soll nicht gewiß sein, das Zeugniß des Geistes soll der Gläubige nicht anzunehmen wagen, sondern es denen überlassen, die etwa durch außerordentliche Offenbarung um ihre Erwählung wissen mögen; (IV.) nicht der Glaube, sondern genau betrachtet, die hinzukommende und den Glauben erst belebende Liebe ist es, welche den Menschen gottgefällig macht, (V.) und nicht so ist Christi Verdienst und seine Vertretung unserer im Himmel wirksam, daß uns der Vater anschaute im Sohne, sondern nur so, daß uns in Kraft seines

8. Thierisch, Vorlesungen. 2.

Verdienstes Liebe und Heiligkeit eingefloßt wird, durch deren jedesmaliges Raaf das göttliche Wohlgefallen an uns bedingt sein soll.

Daß diese Differenz, wenn wir sie hienit richtig bezeichnet haben, von der höchsten Bedeutung für das religiöse Leben sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Das ganze christliche Leben soll nach apostolischer Ermahnung aus dem von Gott gewirkten Bewußtsein der Kindschaft fließen. Dieses Bewußtsein in allen Christen zu begründen, zu läutern und zu festigen, dahin arbeitet Paulus in dem ersten oder dogmatischen Theile fast aller seiner Briefe und aus ihm gewinnen dann die Ermahnungen, zu welchen er im zweiten Theile übergeht, ihre Kraft. Die feste Zuversicht des Gläubigen, zu den von Gott Geliebten und Geheiligten zu gehören, gewirkt durch den heiligen Geist, soll die wahre, ungeheuchelte, herzliche Gegenliebe gegen Gott und gegen den Nächsten hervorrufen; und hiezu ist, weil auch der Christ noch Böses in seinem Fleische zu bekämpfen hat, damit er in diesem Kampfe nicht erliege und in die Hilflosigkeit des gesetzlichen Standpunktes zurücksinke, nothwendig, daß er im tiefsten Schmerz und Abscheu gegen das in ihm noch vorhandene Böse sich als ein Kind Gottes wissen und aus neuer Aneignung des Evangeliums neue Kraft schöpfen könne. An seinem eignen Wesen findet er diese, wenn er vor das Gericht des heiligen Gottes sich stellt, oder in schweren Seelenkämpfen an sich verzagen muß, nicht, sondern nur indem er abseht von dem, was hinter ihm liegt, und seinen Blick rein auf die göttliche Gnade richtet.

Zwei Sätze der katholischen Lehre müssen vor allen andern nachtheilig in das christliche Leben eingreifen, wenn sie nicht durch eine Deutung, die besser ist als die Tradition, gemildert werden, es ist der Satz von der Unschuldlichkeit der Concupiscenz im Getauften und der andere von der Nothwendigkeit des Zweifels an der empfangenen Rechtfertigung. Ist aber unter diesen beiden Sätzen einer noch weniger biblisch als der andere, so ist es der letztere.

Der protestantischen Lehre dagegen kann ein Vorwurf allerdings mit Recht gemacht werden, wenn auch nicht jener schwere, den wir zu Anfang dieser Vergleichung anführten. Er betrifft ihre unläugbar einseitige Ausbildung in juristischer Form. In ihr liegt nicht nothwendig etwas falsches, wohl aber die größte Möglichkeit des Mißverständes und Mißbrauchs nicht nur bei ihren Gegnern, sondern auch bei ihren Anhängern.

Allerdings ist in der heiligen Schrift selbst die Grundlage einer rechtlichen Auffassung des Vorganges, den wir unter der Rechtfertigung verstehen, gegeben, mehrere der Hauptbegriffe, welche sich bei Paulus auf Grund alttestamentlicher Offenbarung und Ausdrucksweise ausgebildet finden, sind wirklich judiciale Bezeichnungen, so daß ein Versuch, das Ganze unter diesem Gesichtspunkt darzustellen, nicht an sich für verfehlt und verwerflich erklärt werden kann. Man ist dazu berechtigt, alle Analogieen, welche in rechtlichen Verhältnissen gegeben sind, zu benützen. Daß aber die protestantische Lehre sich mit so großer Ausschließlichkeit an diese Anschauungsweise gehalten hat, dieß hat, wie wir früher schon einmal andeuteten, eine seiner Veranlassungen in dem allgemeinen Verhältniß, daß die kirchliche Theologie des Mittelalters bereits vorzugsweise vom Recht hergenommene Anschauungen der Lehre vom Heil, seiner Aneignung und den Mitteln derselben zu Grunde legte. Gerade die Begriffe des Verdienstes, der Satisfaction, des Ablasses gehören in diese Kategorie und bezeichnen die Richtung, welche die Betrachtungsweise unabhängig von der Reformation schon genommen hatte.

Der große Uebelstand aber, der sich mit unserer protestantischen Lehrform verbindet, wenn wir die Rechtfertigung als einen *actus forensis* darstellen, und Gott als den Richter betrachten, der den Menschen loßspricht und ihm das Verdienst Christi zurechnet, ist dieser, daß dadurch das Mißverständniß so außerordentlich nahe gelegt ist, als wäre das ganze Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ein äußerliches und gleichgültiges, bei

dem beide Theile sich fremd und ferne bleiben könnten. Denn dies ist eben das Eigenthümliche im Beruf und in der Stellung des Richters, daß er von allen persönlichen Beziehungen zu demjenigen, den er zu richten hat, absehen muß. Steht er ihm nicht schon von Hause aus ferne, so muß er ihn im Moment des Richtens als einen durchaus fernstehenden betrachten, und hat er ihn freigesprochen, so hat er ihn damit von seinem Tribunal entlassen und das persönliche Verhältniß, in welches er sich etwa später zu ihm setzt, ist eine rein zufällige Privatsache. Hiemit aber haben wir den unermesslichen Unterschied bezeichnet, der besteht zwischen dem richterlichen Verhalten wie es bei den Menschen und wie es bei Gott stattfindet. In menschlichen Verhältnissen soll der Richter nichts sein als das, an sich unpersönliche, nur momentan personifizierte Gesetz. Hier aber ist es der persönliche Gott, der den Menschen zu sich in ein persönliches und lebendiges Verhältniß versetzt. Gott ist in der Rechtfertigung Richter, aber er ist nicht bloß Richter, sondern auch Herr und Vater und Erlöser. Sein richterlicher absolvirender Spruch weist dem Menschen nicht eine schuldfreie aber gegen Gott indifferente Stellung an, sondern nimmt ihn in das Kindesverhältniß zu Gott auf. Dieses aber kündigt sich unmittelbar im Bewußtsein des Menschen an; der Glaube, durch welchen der Mensch in diese neue Lage versetzt wird, ist unzertrennlich von der Gabe des heiligen Geistes, der dem Menschen das innere Zeugniß der Sohnschaft gibt und in ihm dadurch den Quell ewigen Lebens und wahrer Heiligung aufschließt.

Kein Ausdruck namentlich klingt fremder für denjenigen, dem sich diese heiligen Erlebnisse aufgeschlossen haben, als der von einer „Zurechnung des Verdienstes Christi.“ Er ist auch unter allen Terminis, welche hier vorkommen, wohl derjenige, der sich von der heiligen Schrift am weitesten entfernt. Dennoch liegt auch ihm eine Wahrheit zu Grunde. Es ist die, welche wir oben mit den Worten ausgedrückt suchten, daß der Glaubende in die Vater-

liebe aufgenommen werde, welche auf dem Sohne ruht. Denn dies ist in dem einfachen Satze enthalten: „Ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben an Christum.“ Galat. 3, 26. Diese Uebertragung göttlicher Huld ist aber allerdings eine solche, welche rein durch den Glauben, nicht erst durch die aus ihm entspringenden Werke bedingt ist.

Obwohl nun unzähligemale von den Reformatoren und ihren Nachfolgern, bei allem, was heilig ist, bezeugt worden, daß der gerechtmachende Glaube nicht als etwas müßiges und unfruchtbares gedacht werden darf (*ides sola justificat, non solitaria*), daß vielmehr ein Glaube, der sich nicht durch gute Werke und zwar durch gute Werke im wahren Sinne, das ist durch Früchte der Liebe und Heiligung bewährt, gar kein Glaube, sondern Wahn und Lüge sei — dennoch lehrt eben so oft die alte Anklage wieder, in welcher Rationalisten und katholische Theologen übereinstimmen. Ich könnte einen der Vertreter des Rationalismus nennen, der sich sein Leben lang mit den Reformatoren und ihren Schriften abgegeben hat, und jetzt in seinem grauen Alter immer noch meint, Luther gestatte im kleinen Katechismus Freiheit zum Sündigen. Müssen wir, denen die Lehre der Reformatoren Quell unsers religiösen Lebens ist, in solchem Urtheil eine schwere Verblendung erkennen, die auf völligem Mangel an eigener Erfahrung und auf der Unfähigkeit, sich über den eignen Erfahrungskreis in fremde Zustände hineinzuversetzen, beruht, so sind doch unter den katholischen Gegnern unsrer Lehre solche, denen wir ein hohes Maaß christlicher Erkenntniß nicht absprechen können, und auch sie stimmen in die alte Anklage ein. Was wir zur Erklärung dieses Phänomens sagen können, ist dieses. Die Stellen, aus welchen unsre katholischen Gegner namentlich seit Röhlcr ihre Vorstellungen von der Lehre Luther's bilden, sind meist solche, welche nicht dem abgemessenen Entwicklungsgang einer dogmatischen Darstellung entnommen sind, sondern ursprünglich eine rein praktische und zwar sehr specielle Bestimmung haben.

Luther's Aussprüche, die man wegen ihrer drastischen Concretheit hier mit so viel Vorliebe citirt, haben meist die Bestimmung, tief gebeugte und geängstigte Gemüther zu trösten und mit gewaltiger Hand über sich selbst und ihr Leid zu erheben. Die Seele aber, die in der Betrachtung ihrer Sünde und dem Gefühl ihrer absoluten Unwürdigkeit versenkt ist, kann aus dieser Tiefe der Verzagttheit, welche wie mit magischer und übermenschlicher Macht den Geist gefangen zu halten pflegt, nicht anders als durch die kühnste Verkündigung der Gnade gerettet werden. Der ganze Zustand eines Menschen, der auf diesem Punkte steht, ist Bürgschaft dafür, daß kein noch so kühnes Paradoxon, durch welches man ihm die Größe und Macht der göttlichen Gnade faßbar zu machen sucht, verderblichem Mißverstand verfallen werde. Hier, wo das Gesetz sein Werk erfüllt hat, findet das Evangelium, in seiner vollen Reinheit verkündigt, eine Stätte, an welcher es nicht verderblich wirken, sondern nur Friede und Freude bringen und eben dadurch das Feuer der göttlichen Liebe entzünden kann. Und die Frage wäre nur, ob Wahrheiten, welche der Mensch nur in einer so vorbereiteten Stimmung fassen kann, öffentlich ausgesprochen werden dürfen. Und diese Frage muß zuversichtlich bejaht werden. Denn hier tritt uns tröstend das Beispiel des Apostels Paulus entgegen, dessen Lehrweise, obwohl vom heiligen Geiste ihm eingegeben, dem Vorwurf und Mißverstand nicht zu entgehen vermochte. Eine Kirche, welche die Rechtfertigungslehre so mit Clauseln und Einschränkungen umgeben hat, daß sie gar nicht in den Fall kommen kann, denselben Vorwurf und Mißverstand zu veranlassen, darf sich nicht rühmen, in den Fußstapfen des Apostels Paulus zu wandeln. Das Recht aber, öffentlich auch diesen Theil der christlichen Wahrheit auszusprechen, ist, selbst wenn kein apostolisches Vorbild uns zur-Hülfe käme, dadurch schon begründet, daß sie da, wo sie ein vorbereitetes Gemüth trifft, Früchte hervorruft, welche durch ihren himmlischen Ursprung und Werth allen Mißverstand der Unvorbereiteten überwiegen.

Hat es je einen Mann gegeben, dessen gewaltiger Charakter die Paradoxie als wesentliches Merkmal erforderte, so war es Luther. Keiner muß daher so wie er in seiner Totalität aufgefaßt werden, und bei keinem ist die Forderung so gerecht, nicht aus Aphorismen seine Lehre zu construiren, sondern auf ihre allseitige Darstellung mit Geduld, Ausdauer und Billigkeit einzugehen. Die Forderungen einfacher Gerechtigkeit, so wie die Principien ächt philologischer Interpretation, welche einzelnes auffallende im Geiste des Ganzen zu erklären verpflichtet ist, sollten unsere Gegner davon abhalten, aus Paradoxieen, in denen sich nur die eine Seite der Lehre Luther's ausdrückt, das Ganze derselben abzuleiten, und die zu Grunde liegende wahre Einheit der Denkungsart zu verkennen. Unwillen aber muß es erregen, wenn sich Röthler da, wo ihm die gewaltigsten Stellen, die gar nicht übersehen werden konnten, das Geständniß abnöthigen, daß hier Luther von einem erfolglosen Glauben nichts wissen wolle, veranlaßt sieht, von einer „liebenswürdigen“ Inconsequenz*) des Reformators zu sprechen. Das eine als ächten und alleingültigen Ausdruck seiner Herzensmeinung aufzufassen und zum ausschließlichen Canon der Erklärung des andern zu erheben, dieses andere dann als eine zufällige Anomalie sich vom Halse zu schaffen, dieß ist keine liebenswürdige, sondern eine höchst verwerfliche Inconsequenz. Dieß ist der Vorwurf, den wir gegen eine Darstellung erheben müssen, welche Luther's gewaltige Schriften gegen die Antinomer, die bei der Feststellung seiner Lehre nach dieser Seite hin vor allen andern in Betracht kommen müssen, unberücksichtigt läßt. Auch wäre es nicht zu viel verlangt, wenn wir einem katholischen Beurtheiler Luther's zumuthen würden, Werke wie das von Statius (Lutherus redivivus) zu benützen, welche in reichhaltiger

*) Symbolik S. 168 wird in Beziehung auf eine Stelle Luthers gesagt: „Hier ist im liebendwürdigsten Widerspruch mit dem „Begriffe der lutherischen Rechtfertigung eine Erneuerung und „eine Umwandlung des ganzen innern Menschen gelehrt u. s. w.“

Sammlung Luthers Aussprüche vom Verhältniß des Glaubens und der Werke zusammenstellen, um den alten stets wiederholten Mißdeutungen thatsächliche Wahrheit entgegenzustellen. —

In dem wahren Glauben, der da in sich einer ist, sind nach der protestantischen Lehre zwei Seiten zu unterscheiden. Er rechtfertigt den Menschen und er wirkt in ihm die Liebe. Aber seine rechtfertigende Kraft hat er nicht erst sofern er die Liebe wirkt, sondern schon sofern er die göttliche Verheißung ergreift, denn das Correlatum zur Anerbietung göttlicher Gnade ist von Seiten des Menschen eben kein anderes als Annehmen oder Glauben. Der Glaube kann eine Tugend genannt werden, aber nicht sofern er eine Tugend ist, erwirbt er das göttliche Wohlgefallen, sondern dieses wird dem Menschen als reines Geschenk, das er nur anzunehmen hat, weshalb unsre alten Dogmatiker sagen, daß wir nicht propter fidem, sondern nur per fidem gerechtfertigt werden. Immer aber ist der Glaube nur Einer, der gleichsam mit der einen Hand alles Gute von Gott empfängt, mit der andern dem Nächsten es wiedergibt. Diesen Gedanken nun von den zwei Seiten des einen Glaubens hat Luther zu Zeiten allerdings in mißverständlicher Weise so ausgesprochen: „allein „der Glaube macht gerecht, der Christum ergreift, und nicht der „Glaube, der die Liebe in sich schlenkt“ *) — als wären es zwei Glauben. Aber hier gilt es eben gerecht zu sein, und den ergänzenden anderweitigen Erklärungen des Reformators Gehör zu geben.

Dies mußten wir unsern Segnern vorhalten, ehe wir uns darüber aussprechen, daß wir selbst manche Paradoxa Luthers, nicht nur um der Segner willen, sondern um ihrer selbst willen, nicht gesagt wünschten und als tadelnswerthe Extravaganzen seiner Ausdrucksweise aufrichtig beklagen.

Ohne Ansehen der Person müssen wir manche seiner Ver-

*) Köhler, Symbolik S. 156.

messenheiten im Ausdruck als verwerflich erklären, wenn wir gleich die Ueberzeugung nicht aufzugeben haben, daß sein Inneres, nach seinem wahren Gehalte, und abgesehen von einzelnen Abnormitäten aufgefaßt, frei von jedem Frevel und in wahrer Gottesfurcht sich erhalten hat. Sieht man auf den Grund der Dinge und auf die Wurzel, welche die Praxis in der Theorie hat, so ist die Gefahr des Antinomismus im ausgebildeten lutherischen System geringer als im calvinischen; und nur dem Zufall, daß der Urheber des letzteren seiner Individualität gemäß eine gemessenere und regelmäßigere Ausdrucksweise als Luther beobachtete, verdankt er es, von Möhler um so viel günstiger beurtheilt zu werden, als der deutsche Reformator.

Durch Beschwerden, die man gegen einzelne Stellen aus Luther's Werken oder aus seinen Tischreden führt, wird die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nicht widerlegt noch erschüttert. Weit bedeutender aber ist es, wenn man aus der ganzen späteren Geschichte der protestantischen Kirche in Deutschland darzuthun suchen würde, daß in der Lehre unseres Reformators, nicht nur wie bei Paulus eine Möglichkeit des Mißverständes, sondern eine das apostolische Vorbild überschreitende Förderung und Begünstigung falscher Auffassung lag. Dieß könnte man mit großer Probabilität behaupten, wenn sich wirklich nachweisen läßt, daß in der traditionellen Lehre derer, die auf Luther's Katheder saßen, einige Menschenalter später, der leichtsinnigen oder frevelhaften Denkweise des Antinomismus eine theoretische Begründung gegeben worden wäre. Die Frage, auf welche es hier ankommt, ist so zu stellen: ist es bei den Vertretern lutherischer Orthodoxie jemals so weit gekommen, daß sie in ihrer traditionellen Lehrweise den Satz verkannten: es ist ein und derselbe Glaube, der da rechtfertigt und der da heiligt, — und statt seiner den verwerflichsten aller Irrthümer zum Bestandtheil der Rechtgläubigkeit machten: der Glaube, der da rechtfertigt, kann im Menschen bestehen, ohne sich in Früchten der Heiligung zu bewähren?

Ehe ich mir über diese, im Grund rein historische Frage ein Wort erlaube, muß ich eine psychologische Bemerkung vorausschicken. Nur wo der heilige Geist vorbereitend gewirkt hat, kann die Lehre der Reformation richtig gefaßt werden und segensreich wirken. Wo dieß nicht der Fall ist, da ist Mißverstand und abscheulicher Mißbrauch unvermeidlich. Dieß ist aber an sich noch kein Beweis gegen ihre Wahrheit. Im Gegentheil finden wir es bei den höchsten Lehren des Christenthums überhaupt, daß der schrecklichste Irrthum von der zartesten und heiligsten Wahrheit nur durch eine haarscharfe Gränze getrennt ist. Eben dieß, was an der Lehre von der Trinität und von Christo so gut wie an der Lehre von der Erbsünde, von der Prädestination und von den Gaben des heiligen Geistes nachgewiesen werden könnte, gilt auch von der Rechtfertigungslehre. Sie ist so zarter Natur, daß, wo nicht innere Erfahrung ihr Verständniß begründet, da kann sie auch nicht rein und unverfälscht reproducirt und verkündigt werden. Schon gleichzeitig mit Luther traten manche Unerufene auf, mit seiner Lehre im Munde, von deren Kraft ihr Herz nichts wußte, als cyclopes evangeliophori, wie Erasmus sie genannt hat. Im Zeitalter der Orthodorie sind zahllose Prediger gewesen, welche die Lehre vom Glauben verkündigten, ohne ihre Kraft erfahren zu haben. In allen diesen Fällen war aber verderbliche und demoralisirende Wirkung unausbleiblich. Eine mit sittlichem Ernst gehaltene Predigt eines Rationalisten, die sich rein auf dem Gebiete der Moral hält, ist besser und wirkt heilsamer als die Lehre von der Gnade in einem ungewaschenen Munde. Bedenken wir aber dieß alles, so müssen wir sehr vorsichtig sein, Ausartungen, die in der protestantischen Lehrweise eintraten, den Reformatoren selbst zur Last zu legen. Wir müssen dagegen protestiren, wenn man das Verfahren orthodoxer Lehrer, gegen welches Spener und die Pietisten sich erhoben, als den allein richtigen Ausdruck der Lehre Luther's bezeichnet,

wie es Möhler *) wohlweislich gethan hat. Es ist sehr begreiflich, warum er Spener's Gegner als die in Wahrheit lutherisch-rechtgläubigen in Schutz nimmt. Man hat in neuester Zeit auch von protestantischer Seite wieder diesen Verfechtern der Orthodorie mehr Ehre angethan, als früher geschah. Und sicher bedurfte das wegwerfende Urtheil über sie einer Berichtigung, welches in der Schule des Rationalismus herkömmlich geworden war. Denn die Art, wie zum Beispiel Pland in seiner Geschichte der protestantischen Theologie die orthodoxe Schule gegen die pietistische in Schatten stellt, ist sicher von Ungerechtigkeit nicht frei zu sprechen. Man muß Jenzendorf's Leben (von Spangenberg), sein Verhältniß zu Ernst Valentin Lösscher in Dresden und zu den Orthodoxen in Wittenberg kennen, um von vielen Vorurtheilen gegen die letzteren befreit zu werden. Aber dieß einsehend, haben unsere Theologen, wie Hengstenberg**), Rudelbach und Guerike schon wieder nach der andern Seite hin zu viel gethan. Wenn Guerike behauptet, eine lebendige Orthodorie würde gegen Spener Recht gehabt haben, nur gegen eine todte war das Recht auf seiner Seite; so ist meine Meinung: daß Spener selbst nichts anders war, als die zu religiösem Leben wieder erwachte lutherische Orthodorie.

Lehren wir aber zu der religiösen Frage, welche durch geschichtliche Discussionen dieser Art nie zur Entscheidung gebracht werden kann, zurück, um noch mit wenigen Worten den Hauptvorwurf Möhler's zu würdigen. Nur ein Minimum von sittlicher Besserung verlange die protestantische Rechtfertigungslehre und mit einem nicht näher zu bestimmenden Grade von Unsittlichkeit könne die Rechtfertigung zusammen bestehen. Wir wollen dieser Anklage, deren allseitige Prüfung in unserer speciellen Auseinandersetzung gegeben werden soll, jetzt weiter nichts entgegenstellen, als zwei

*) Symbolik, S. 539—541.

**) Namentlich im Vorwort zur evangelischen Kirchenzeitung vom Jahre 1840.

Sätze, welche den Katholiken um so besser bekannt sein sollten, da sie von ihnen an uns bekämpft werden und der zweite derselben vom Tridentinum ausdrücklich zurückgewiesen worden ist. Ich meine erstens die unzähligemale wiederholte Behauptung, daß der rechtfertigende Glaube nur in der Buße entstehen könne. Weiß man aber, was nach der Lehre der Reformatoren die Buße ist und wie sie Luther in den schmalkaldischen Artikeln *) dargestellt hat, so ist damit gegeben, daß nicht irgend ein Vorsatz partieller Besserung, sondern eine durchgreifend neue Willensrichtung und Gestaltung des Innern mit dem Glauben unzertrennlich gesetzt ist. Der zweite Satz ist die These, daß der Glaube mit einer Todsünde nicht zusammenbestehen könne. Der Glaube in katholischem Sinn verträgt sich mit einem peccatum mortale. Was aber damit gesagt ist, wenn wir von dem Glauben in unserem Sinn das Gegentheil behaupten, weiß derjenige, dem bekannt ist, daß wir unter dem peccatum mortale nicht nur Verbrechen, sondern jede bewusste und vorsätzliche Einwilligung in das Böse verstehen. So daß also nicht ein „unbestimmter Grad von Unfittlichkeit,“ sondern gar keine Unfittlichkeit, das heißt, keine einzige wissentlich begangene oder den Willen gefangennehmende und beherrschende Sünde mit der Rechtfertigung in protestantischem Sinne sich verträgt.

*) III, 8. *Dei Hæc libri symb. eccl. evangel. pag. 326. 327.*

Sechszwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Wollen wir nach dem allgemeinen Ueberblick, den wir in der vorigen Stunde über die Differenz in der Rechtfertigungslehre gegeben haben, diese Differenz nun in ihre einzelnen Momente auflösen und in allen ihren Verzweigungen betrachten, so wird es hiezu am geeignetsten sein, wenn wir folgenden Gang einschlagen, bei dem wir das Ganze in fünf Abschnitte sondern. Es müssen zuerst die Begriffe, welche die eine und die andere Confession mit den Worten Glaube und Rechtfertigung verbindet, bestimmt und an der heiligen Schrift geprüft werden. Sodann wird der Zustand des Gerechtfertigten mit Rücksicht darauf zu betrachten sein, inwiefern in ihm noch Sünde stattfinden könne oder eine absolute Freiheit von der Sünde erreichbar sei. Drittens haben wir zu bestimmen, inwiefern die heilige Schrift eine Gewißheit des Einzelnen von der ihm gewordenen Rechtfertigung oder von seiner Erwählung für möglich erklärt oder als nothwendig fordert. Das vierte, was näherer Erörterung bedarf, ist die Frage, ob den guten Werken des Gerechtfertigten, da überhaupt nach den Werken der Mensch gerichtet werden soll und den Werken des Gerechten ein bestimmter Lohn verheißen wird, deswegen auch Verdienstlichkeit zugeschrieben werden darf. Endlich wird zu bestimmen sein, inwiefern die Ansicht, daß der Gerechtfertigte im Moment des Todes von aller Sünde befreit werde, oder die Erwartung, daß ihm auch nach dem Tode noch eine successive Reinigung bevorstehe, — die katholische Lehre vom Purgatorium — Wahrheit für sich hat.

Wenn wir hier von einer Rechtfertigung durch den Glauben handeln, so ist das erste, was auseinander gesetzt werden muß, die Verschiedenheit der Begriffe, welche die katholische und die protestantische Lehre mit diesen Worten verbindet, wobei jede darauf Anspruch macht, daß der ihrige der in der heiligen Schrift gegebene Begriff sei.

Glaube wird in der katholischen Theologie in zweifachem Sinne genommen. Sie versteht darunter zuerst die allgemeine Anerkennung der geoffenbarten Wahrheiten überhaupt. Sie faßt ihn hiebei nicht als ein bloßes Dünken und Meinen, sondern als eine feste Ueberzeugung. Aber sie gibt ihm noch keinen speciellen Gegenstand aus dem reichen Gebiete der Offenbarung, und sie hält es nicht für ein im Begriff selbst enthaltenes Moment, daß dieser Glaube dem Geglaubten eine bestimmte Beziehung auf den Glaubenden gebe, oder die Wahrheiten, welche er anerkennt, zu seinem Heil sich aneigne. Schon die Scholastiker legen die Definition zu Grunde, welche Paulus selbst im Briefe an die Hebräer (11, 1.) gegeben hat. Sie ist bekanntlich so allgemein gehalten, daß unter ihr auch der Glaube der Heiligen des alten Bundes subsumirt ist. Allein eben dieser Glaube, diese *fides generalis*, von welcher auch unsere protestantischen Dogmatiker mit Bezug auf jene Stelle sprechen, muß selbst noch von dem Glauben unterschieden werden, welchen die Dämonen haben. Abrahams Glaube, auf den sich die katholische Dogmatik beruft, ist, wie Paulus ihn darstellt, bereits eine sehr specielle Ueberzeugung von der göttlichen Wahrhaftigkeit und Allmacht in Beziehung auf eine ihn persönlich gegebene Verheißung. Schon von diesem Abrahamischen Glauben, der dem Erzvater zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, möchte sich schwerlich sagen lassen, daß er im Menschen mit einem *peccatum mortale* zusammenbestehen könnte. Und der Glaube, durch welchen alle jene Zeugen des alten Bundes, die der Brief an die Hebräer verherrlicht, überwunden haben, möchte schon etwas mehr, und, psychologisch aufgefaßt, etwas

ganz anderes sein, als die *fides generalis*, mit welcher hier die katholische Lehre den Anfang macht. Von diesem Glauben, von dem gesagt ist: „ohne ihn ist es unmöglich, Gott zu gefallen; „denn wer zu ihm kommen will, muß glauben, daß Gott sei und „daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde,“ (Hebr. 11, 6.) ist es nun zu verstehen, wenn das Tridentinum Sess. 6. cap. 8. sagt: *fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis*. Nicht an sich hat er rechtfertigende Kraft, — wiewohl er diese bei den alttestamentlichen Frommen gehabt hat! — sondern er ist nur Vorbedingung, *conditio sine qua non*, des Gerechtwerdens, welches natürlich ohne eine Anerkennung der entgegentommenden Offenbarung weder beginnen, noch sich entwickeln, noch sich vollenden kann. Es wird schon nach diesem schwer zu begreifen sein, wie von einer bloßen Vorbedingung des Gerechtseins gesagt werden kann, daß durch sie die Frommen des alten Bundes „Gerechtigkeit gewirkt haben.“ Hebr. 11, 33.

In den Stellen, welche von der Rechtfertigung der Christen durch den Glauben handeln, reicht aber dieser Begriff vollends so wenig aus, daß ihm der zweite zu Hülfe kommen muß, die *fides formata* der scholastischen Theologie. Unter dieser *fides caritate formata*, im Gegensatz zur *fides informis*, erklärt die katholische Theologie, dasselbe zu verstehen, was Paulus mit den Worten: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, *fides quae per caritatem operatur*, (Gal. 5, 6.) sagen will. Aber in Wahrheit entspricht der scholastische Begriff dem paulinischen keineswegs. Denn hat jenen Röthler^{*)} richtig dahin erklärt, daß der an sich noch todte Glaube durch die Liebe belebt werde, und an der Liebe sein Lebensprincip habe, so muß gesagt werden, daß bei Paulus gerade das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Ihm ist der Glaube das

*) Symbolik, S. 150—153. In dem Satz *amor est forma fidei* übersetzt Röthler *forma*: „das gestaltende, belebende Princip.“

belebende Princip, der Quell der Liebe und der wahrhaft guten Werke, das, wodurch die sonst bei allem guten Schein doch todtten Werke erst Leben erhalten und wahrhaft gut werden. Er ist das in der Liebe thätige Princip, durch welches erst in die Werke der Liebe der wahre Lebenshauch kömmt. Nur an das Wort des Jacobus kann sich scheinbar die katholische Definition anschließen: „gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er todt an sich selbst“ (Jac. 2, 17. 26.), — falls nämlich hier Jacobus wirklich sagen will, daß hinzukommende Werke dem an sich leblosen Glauben Leben einhauchen können und müssen. Ist dieß aber wirklich Meinung des Jacobus, dann werden wir über einen Widerspruch desselben gegen Paulus nimmermehr hinauskommen.

Von der *fides formata* wagt die katholische Theologie zu sagen, daß sie den Menschen gerecht mache. Von ihr sollen die Hauptstellen des Paulus und wohl auch die des Johannes gelten. Nur zeigt sich hier ein bemerkenswerthes Schwanken katholischer Exegese, welche nicht sicher ist, ob nicht hin und wieder an solchen Stellen der Begriff der *fides generalis* zu Hülfе zu nehmen sei. Denn da keiner von beiden Begriffen den klassischen Aussprüchen des Apostels vollkommen adäquat ist, so ist ein unsicheres Herbeiziehen bald des einen, bald des andern ganz natürlich. Die Rechtfertigung durch die *fides formata* vermag schon deswegen nicht als richtige Reproduction paulinischer Lehre zu gelten, weil dieser katholische Ausdruck offenbar ein ganz ungeeigneter ist, denn ist erst die Liebe das Lebensprincip, und tritt erst in dem Maaße, als sie vorhanden ist, die Rechtfertigung ein, so ist sie der eigentliche Hauptbegriff und *fides* der Nebenbegriff, und ihr selbst, der Liebe, sollte ohne alle Zweideutigkeit die Rechtfertigung zugeschrieben werden. Paulus hat, Glauben, Hoffnung und Liebe vergleichend, gesagt, daß die Liebe unter ihnen am größten sei. Er kennt in dem hieher gehörigen Kapitel (1. Cor. 13, 2.) allerdings auch einen Glauben ohne Liebe. Aber dieser

Glaube, der Berge versetzt, ist ein besonderes Charisma einzelner Christen, nicht ein allgemeines Erforderniß für alle. Die wunderbaren Charismen des Geistes wirken aber in den Individuen, welche mit ihnen begabt sind, zuweilen noch fort, sei es nun wirklich oder nur scheinbar, vermöge eines eingetretenen natürlichen habitus, auch wenn die volle Reinheit und Heiligkeit der Gesinnung, die Liebe gewichen ist. So auch dieser Glaube. Eben darum aber ist er an sich nicht der Glaube, wodurch der Mensch gerechtfertigt wird. Ist aber am Ende des Capitels in der Vergleichung von Glauben, Hoffnung und Liebe wirklich der Glaube in diesem Sinne genommen, wie er bei allen Christen als Bedingung des Heils vorhanden sein muß, so kann es dem Apostel, soll er nicht sich selbst widersprechen, hier nicht beikommen, ihm die gerechtmachende Kraft abzuspochen und diese der Liebe beizulegen. Die Höherstellung der Liebe hat hier keine Beziehung auf die Rechtfertigung, sondern nur in Hinsicht auf ewige oder vergängliche Dauer werden die drei Tugenden mit einander verglichen.

Unsere Lehre nun über den wahren Glauben ist diese. Psychologisch ist der gerechtmachende Glaube der Christen eins mit dem weltüberwindenden Gottvertrauen der alttestamentlichen Frommen. Aber sein Gegenstand und Inhalt ist ein neuer und besonderer, der erst im Evangelium offenbar geworden. Hierin, in seinem Objekt, unterscheidet er sich von dem Glauben des alten Bundes. Diesen Unterschied hat Paulus selbst, wo er unsern Glauben, der uns zugerechnet werden soll, mit dem Abrahamischen Vorbilde zusammenstellt, so ausgedrückt: „es ist nicht allein „geschrieben um seinetwillen, daß es ihm (dem Abraham) zugerechnet ist, sondern auch um unfertwillen, welchen es soll zugerechnet werden, so wir glauben an den, der unsern Herrn „Jesum Christum von den Todten auferweckt hat, welcher ist um „unserer Sünde willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit

„willen anferweckt.“ Röm. 4, 23—25 *). Und noch bestimmter faßt Paulus den Inhalt seines Glaubens, in dem er Gerechtigkeit und Leben gefunden hat, in die Worte: „ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir, denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich selbst für mich dargegeben hat.“ Galat. 2, 20. Diese Liebe des Sohnes Gottes wird im Evangelium mit bestimmter Anwendung auf den Einzelnen verkündigt; wagt es nun der Einzelne, mit einem vom heiligen Geist gewirkten Vertrauen, sie auf sich zu beziehen, und felsenfest darauf zu bauen: „auch mich hat der Sohn Gottes geliebt und sich selbst für mich dargegeben,“ so ist dieses Annehmen des Verkündigten, diese Aneignung des Dargebotenen, der Glaube, welcher den Menschen vor Gott gerecht und innerlich neu und heilig macht. Nur durch den heiligen Geist kann es dem Menschen gegeben werden, diese Wahrheit zu glauben, die Liebe des Sohnes Gottes nicht bloß auf die Welt im allgemeinen, sondern auf sich zu beziehen. Dieser Gedanke übersteigt alles menschliche Denken, Ahnen und Vermuthen so weit, daß unser Herz viel zu schwach ist, ihn zu fassen; nur göttliche Kraft kann uns dieß möglich machen, und im Men-

*) Ich erinnere mich, der Vorlesung eines berühmten katholischen Theologen in N. beigewohnt zu haben, in welcher er den protestantischen Begriff des Glaubens zu widerlegen suchte. Seine Behauptung ging dahin, Paulus verfehe unter dem Glauben einerseits die *fides formata*, andererseits die *fides generalis*, nicht den „Special-Glauben der Protestanten.“ Zum Beweis für das letztere führte er das Beispiel Abrahams an, an welchem Paulus Röm. 4. den Glauben der Christen erläutert. Abraham aber habe unlängbar den „Special-Glauben“ nicht gehabt. Sein Vertrauen bezog sich bloß auf die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Wahrhaftigkeit. Zur Bestätigung las der Dogmatiker die Verse 17—22, aber die folgenden, in denen Paulus die Anwendung auf uns macht und das Eigenthümliche des rechtfertigenden Glaubens im Neuen Bunde zum Unterschiede vom Abrahamischen Glauben andeutet — ließ er weg!

sehen die über alles kühne und hohe Zuversicht begründen: auch für mich hat Gott seinen eingebornen Sohn dahingegeben. Diese Zuversicht, die nicht nur Gegenliebe wirkt, sondern den Menschen mit Christo selbst vereinigt und ihn persönlich in uns wohnen macht, ist der rechtfertigende Glaube bei Paulus sowohl als bei Johannes. Er ist nicht bloße Anerkennung geoffenbarter Wahrheit, sondern ein persönliches Vertrauen auf Christus den Versöhner, welches gar nicht anders kann als den ganzen Menschen erneuern.

Eine Ahnung von dem gewaltigen Unterschied zwischen dem Glauben im protestantischen und katholischen Sinne hat Bellarmin, wenn er sagt: *illi (haeretici) fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt — catholici fidem in intellectu sedem habere docent* *). Soll einmal alles psychologische auf die drei Functionen des Wollens, Erkennens und Empfindens zurückgeführt werden, so mag es angehen, das Vertrauen, *fiducia*, zu den Actionen des Willens zu rechnen. In dem seligmachenden Glauben aber bethätigt sich, wenn irgendwo, die Einheit unseres Geistes. Wie er alle Facultäten unsers Innern umgestaltet, so ist er selbst nicht die That einer einzelnen unter ihnen, sondern die Anticipation einer Wirkungsweise unsrer Seele, in welcher der jetzige Zustand der Entzweiung, Spaltung und Einseitigkeit zur wahren Integrität aufgehoben sein wird.

Die Aussagen des Paulus, nach welchen der Mensch nur durch den Glauben an Christus gerecht wird, stehen im Gegensatz zu der Meinung, welche die Rechtfertigung aus den Werken erwartet. Die eine Lehre schließt die andere aus, jede Verschmelzung beider will eben Paulus abschneiden. (Vgl. Röm. 11, 6.) Zwar hat erst Luther in der entscheidenden Stelle Röm. 3, 28

*) Bellarmin. de justitat. I, 4. Vgl. Winer comparatives Darstellung der Symbolik; 2. Aufl. 1837. S. 101.

den Gegensatz durch Hinzufügung des Wortes allein geschärft, und der Vorwurf kann nicht ganz abgewiesen werden, daß er hiedurch der einen Seite ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht der Betonung gegeben habe, inzwischen hat auch schon die Bestimmung *καρὶς ἔργων νόμου* für sich allein exclusive Kraft.

Um so wichtiger ist, da dieß auch von den katholischen Theologen anerkannt werden muß, die Frage, was unter diesen Werken zu verstehen. Es sind, wie Paulus selbst sie näher bestimmt, die *ἔργα νόμου*. Durch Hieronymus, den Hauptbegründer der Exegese für das occidentalische Mittelalter, ist in der katholischen Kirche die Meinung fast herrschend geworden, daß die Werke des Gesetzes nur die Cerimonien des mosaischen Cultus seien, welche doch Paulus selbst mit dem Ausdruck *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3. 9. Col. 2, 8.), „weltliche, äußerliche Satzungen“ von den Gesetzeswerken insgemein unterscheidet. Denselben Irrthum haben wir selbst an manchen unserer Theologen aus der rationalistischen Schule, in der er sich erneuerte, noch zu bekämpfen. Den besseren katholischen Theologen wie Möhler gegenüber sind wir jedoch dieser Mühe überhoben. Wohl einsehend, daß unter dem *νόμος* das ganze alttestamentliche Gesetz mit Einschluß des Decalogs verstanden werden muß, und daß auch den auf das Ethische und Innere gerichteten gesetzlichen Bemühungen, insbesondere zur Befiegung der bösen Lust, die Kraft gerecht und selig zu machen abgesprochen wird, zieht sich Möhler auf die andere Behauptung zurück: die Gesetzeswerke seien alle Erfolge, die das Gesetz, im Gegensatz zur Gnade, im Menschen und durch den Menschen hervorbringen kann, so daß hier nur von den Werken des Menschen, die ohne Hülfe der Gnade geschehen, nicht im entferntesten aber von den Werken des Gerechtfertigten die Rede sei. Der Gegensatz, den wir in der Rechtfertigungslehre nicht allein zwischen diesen Werken und dem Glauben, sondern zwischen dem Glauben und den Werken überhaupt, auch denen des Wiedergeborenen machen, sei eine Erfindung des sechzehnten Jahrhunderts, welche dem Paulus selbst,

allen heiligen Schriftstellern und der ganzen alten Kirche nicht in den Sinn gekommen^{*)}). Die Werke des Gerechten, dieß ist hier der Nebengedanke, können allerdings zur Rechtfertigung mitwirken, dieselbe mehren, erhöhen und vollenden. Und in der That hat auch Neander eine ähnliche Erklärung der *ἔργα νόμου* gegeben, wenn gleich er an die Möglichkeit verdienstlicher Werke des Christen dabei sicher nicht gedacht hat.

Gegen diese Ansicht ist hier zuvörderst zu erinnern, daß in dem fraglichen Ausdruck der Genitiv *νόμου* keineswegs der genitivus auctoris ist. Nie ist *ἔργα νόμου* im Gegensatz zu den Werken des Glaubens oder den Werken der Gnade gesetzt; immer ist es der Glaube schlechthin, was gegenübergestellt wird. Wollen wir aber genau zu Werke gehen, so müssen wir uns zuvörderst an das halten, was den historischen Ausgangspunkt der ganzen Lehre des Paulus bildet. Dieß ist das Streben der Juden, durch Erfüllung des Gesetzes gerecht zu werden, d. h. auf diesem Wege dahin zu kommen, daß sie vor Gott als dem Richter bestehen könnten. Von diesem ganzen Bestreben, welches durch die alttestamentliche Offenbarung hervorgerufen war, spricht es der Apostel als Resultat der gesammten alttestamentlichen Erfahrung aus, daß es den Menschen nicht zum Ziele führt: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιώσεται πᾶσα σὰρξ.* (Gal. 2, 16.) Dieß ganze gesetzliche Streben mit allen seinen einzelnen Aeußerungen und Leistungen ist unter diesen *ἔργα νόμου* verstanden. Ihm steht ein ganz anderes und neues Streben entgegen, welches der neuen Offenbarung, dem Evangelium entspricht; es ist das *ἔργον δικαιώσῃναι ἐν Χριστῷ* (Gal. 2, 17.), und diesen neuen Weg, den er selbst, durch das Evangelium erleuchtet, mit Verlassung des entgegengesetzten alten eingeschlagen hat, bezeichnet Paulus mit den Worten: *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστρέψαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ*

*) Röhler, Symbolik S. 190 und 213.

Ἐξ ἔργων νόμου. (Gal. 2, 16.) Das Gesetz und das Evangelium sind wirklich insoferne einander entgegengesetzt, als jenes vom Menschen fordert, dieses ihm gibt. Dem Gesetz gegenüber muß der Mensch thugend, dem Evangelium gegenüber kann er nur empfangend oder glaubend sich verhalten. Diese Antithese ist im Briefe an die Galater 3, V. 10—14 so klar als nur möglich enthalten, und ich glaube, daß dieß selbst die katholische Theologie zugestehen kann. Nur muß dann in ihrem Sinne, wenn sie nicht ihren Satz aufgeben soll, sogleich hinzugefügt werden, daß dieß neue, bloß empfangende und hinnehmende Verhältniß des Menschen zur göttlichen Offenbarung nur ein momentanes sei und nur den ersten Anfang der Rechtfertigung begründe. Gleich im nächsten Augenblick müsse dann ein Mitwirken und zwar ein verdienstliches Mitwirken des begnadigten Menschen angenommen werden, und ein Wachsen der Rechtfertigung durch die Werke. Dieß also ist die eigentliche Streitfrage, auf welche wir hiemit die Sache zurückgeführt haben: „ob der Glaube an das Evangelium (oder „an Christus), von dem Paulus hier im Gegensatz zu den Gesetzeswerken spricht, nur den ersten Anfang der Rechtfertigung „begründe und ob dann dieß Verhältniß des Menschen, der die „Rechtfertigung als reines Gnadengeschenk hinnimmt, als ein „sofort durch den Hinzutritt der Werke des Gläubigen wieder „verschwindendes angesehen werden muß.“ Allein eben hier haben wir den Punkt, wo sich für denjenigen, der selbstständig nachforscht, die Unvereinbarkeit der katholischen Ansicht mit der Lehre des Paulus nicht länger verbergen läßt. Denn in den oben angeführten Worten aus der Rede des Paulus, die er gegen Petrus in Antiochia gehalten, spricht er sein fortwährendes Streben aus, durch den Glauben an Christus und nicht durch Gesetzeserfüllung gerecht zu werden und vor Gott zu bestehen, und was er mit dem ganzen Briefe an die Galater erreichen will, ist nichts anderes, als daß sie in diesem Streben, welches durch die Predigt vom Glauben bei ihrer ersten Verkün-

digung in ihnen geweckt wurde, unverrückt beharren und von dem damals betretenen Wege nicht wieder abweichen sollten. Die Nothwendigkeit, durch den Glauben gerecht zu werden, steht am Ende des verdienstvollsten Christenlebens ebenso fest wie am Anfang desselben, und nur durch das unerschütterliche Festhalten dieser Wahrheit ist ein wahrhaft gottgefälliger und erfolgreicher Kampf der Heiligung möglich. So wie der Christ die als freies Geschenk empfangene Gerechtigkeit des Glaubens für ungenügend oder unsicher zu halten anfängt, glaubt er, sie durch eigne Leistungen ergänzen zu müssen, und mag er nun diese Leistungen wie die Galater in der Beobachtung des Cerimonialgesetzes oder wie die Colosser in schonungsloser Ascese des Leibes oder mag er sie in Werken der Mildthätigkeit und Gebeten, oder endlich in rein innerlichen Mortificationen und Uebungen suchen, — er ist auf den Standpunkt des gesetzlichen Strebens zurückgefallen, und muß, gerade wenn er treu und gewissenhaft ist, dessen ganze Unseligkeit und Erfolglosigkeit von neuem erfahren. Eben dieser Fall war bei den Galatern eingetreten und hatte sich durch Verkümmern der früher vorhandenen Früchte und Gaben des Geistes gerächt. Vor solchem Zurückfallen unter das Gesetz soll der Brief an die Römer, namentlich das siebente Capitel warnen. Dieses augenblickliche Zurücktreten von der kaum empfangenen Gnade unter die Herrschaft des Gesetzes verlangt aber die katholische Kirche, und wenn gleich ihre Cerimonien, Satisfactionen und Uebungen, welche sie als verdienstliche Werke dem Christen auferlegt, formell von den jüdischen Satzungen verschieden sind, im Princip ist ihre Forderung eins mit den Forderungen des Judaismus, und ihre Früchte und psychologischen Erfolge müssen die gleichen sein.

Bedürfen wir noch weitere evidente Aufschlüsse über das Bestreben, dem der Apostel bis zu seinem letzten Athemzuge treu blieb, so gibt sie uns der Brief an die Philipper. Alle seine früheren Vorzüge, deren er, so gut als seine judaistischen Gegner

sich rühmen könnte, habe er darangegeben um Christum zu gewinnen, sein ganzes Trachten gehe dahin, in Christo erfunden zu werden, „besitzend,“ wie er hinzufügt, „nicht meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze käme (auf dem Wege der Gesetzeserfüllung zu erreichen wäre), sondern die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit, welche von Gott unter der Bedingung des Glaubens geschenkt wird“ — denn dieß ist die Bedeutung der Worte: *μη ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.* Phil. 3, 8. 9.^{*)} Also auch am Ende seiner Laufbahn weiß der Apostel von keiner andern Gerechtigkeit, mit der er vor Gott bestehen will, als von der, welche ihm durch den Glauben an Christus zu Theil geworden, der Glaube ist und bleibt auch die Bedingung, unter welcher dem Menschen dieses göttliche Geschenk bewahrt bleibt. Nicht tritt als mitwirkendes Moment, als zweite Bedingung, die aus dem Menschen stammende und durch seine Werke begründete Gerechtigkeit hinzu. Der Apostel verlangt darnach, wie die folgenden Verse es aussprechen, Christo in seinen Leiden und seiner Auferstehung innerlich immer vollkommener gleichgestaltet und so für die Theilnahme an der Auferstehung zum Leben fähig zu werden. (V. 10. 11.) Aber nicht sind es erst die zu erlebenden Leiden, welche ihn der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, theilhaftig machen sollen, sondern im letzten wie im ersten Augenblick ist es der Glaube, durch welchen sie ihm gesichert ist. Nur wenn freie Gnade es ist, welche fort und fort, auf jeder Stufe des christlichen Le-

*) Die Bedeutung, die wir dem *ἐπὶ τῇ πίστει* zuschreiben: „unter der Bedingung des Glaubens“, unterliegt keinem Zweifel. Luther paraphrasirt auch hier sehr kühn: „Die Gerechtigkeit, die Gott dem Glauben zurechnet,“ die Vulgata gibt den Sinn des Originals nicht in erschöpfender Deutlichkeit wieder: *sed istam quae ex fide est Christi Jesu quae ex Deo est justificata in fide.*

bens alle der Vergangenheit angehörigen Unvollkommenheiten ohne das Zutun menschlicher Satisfactionen bedeckt, kann der Apostel zu dem Geständniß: „nicht daß ich es schon ergriffen habe oder „schon vollendet sei,“ hinzufügen: „ich vergesse, was hinter „mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt, „und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod der „himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu.“ (B. 12—14.)

Johannes, wo er von der Thatsache spricht, daß auch die Gläubigen noch Sünde haben, und vor der Möglichkeit des Sündigens warnt, fügt er hinzu: „und wenn Jemand sündigt, „so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, „der gerecht ist, und er ist die Versöhnung für unsere Sünde, „nicht allein aber für die unsere, sondern auch für die der gan- „zen Welt.“ 1 Joh. 2, 1. 2. Auch hier ist auf Christus, sein Versöhnungsoffer und seine Fürbitte im Himmel, als auf die einzige Ursache der Vergebung auch für die Sünden der Gläubigen ebenso wie für die Sünden der Welt hingewiesen, und kein Raum dafür gelassen, daß zur Sühnung der Sünden des Gerechtfertigten seine eignen Satisfactionen etwas beitragen könnten.

Allein sind nun auch diese, die Satisfactionen und die *merita operum*, wie von katholischen Theologen hie und da zugestanden worden ist, im neuen Testamente wenigstens nicht unmittelbar begründet, so behauptet man, daß doch der katholische Begriff der Gerechtigkeit und der Gerechtmachung auch der biblische und insbesondere paulinische sei. Luther's Uebersetzung für *δικαιοσύνη θεού* in den Briefen des Paulus: „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ wird nach dieser Ansicht als falsch und willkürlich bezeichnet und dem Ausdruck des Apostels der katholische Begriff der *justitia infusa* oder *inhaerens* gegeben. Ich bin überzeugt, daß Luther's Uebersetzung sich hier grammatisch nicht rechtfertigen läßt, wiewohl dieß jüngst noch der genaueste philologische Erklärer des Briefs an die Römer Frisische versucht hat. Ich kann nicht umhin, den Genitiv für den *genitivus*

auctoris zu halten und den kurzen Ausdruck aus dem vollständigeren $\eta \epsilon\alpha \theta\epsilon\omicron \nu \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ „Gerechtigkeit, die von Gott stammt“ und dem Gegensatz der $\iota\delta\iota\alpha \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ der Menschen (Röm. 10, 4.) zu erklären. Die Gerechtigkeit ist somit als Gottes Geschenk und Gabe im Gegensatz zu den eignen Leistungen und Resultaten menschlicher Thätigkeit bezeichnet, wie sie Röm. 5, 17. $\eta \delta\omega\gamma\epsilon\alpha \tau\eta\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$ genannt wird. Daraus folgt nun aber noch nicht die katholische Auffassung, so wenig als die lutherische. Die Entscheidung zwischen beiden kann erst dadurch erreicht werden, daß man auf die Bedeutung eingeht, welche im Sprachgebrauch des Apostels die Worte $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ oder $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ an sich haben. Diese aber ist nur aus dem alten Testament abzuleiten. Denn was der Apostel über die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus den Werken, sowie über die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit sagt, schließt sich nach Inhalt und Ausdruck an das alte Testament an. Eine Untersuchung, welche dieß nicht beachtet, ist von vorneherein verfehlt *). Nun aber bezeichnet im alten Testament „gerecht“ und „Gerechtigkeit“ diejenige Integrität des Menschen, vermöge deren er vor Gott bestehen kann, und sie wird mit bestimmter Beziehung auf das göttliche Gericht gefaßt. So ist es namentlich in den Worten des Psalmisten, an dessen Bekenntniß Paulus seine Lehre zunächst anknüpft: „Herr, gehe nicht in's Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.“ Psalm 143, V. 2. verglichen mit Galat. 2, 16.

Eben diese Gerechtigkeit, durch welche der Mensch vor dem Gerichte des ewigen Gottes wirklich bestehen kann, wird ihm nun

*) Dieß gilt namentlich von dem Buche „die christliche Lehre vom Glauben von Dr. David Schulz,“ 2te Aufl. 1834, in welchem sich die Unfähigkeit des gewöhnlichen Rationalismus zum Verständniß paulinischer Lehre auf ihrer Spitze zeigt. Eine Erklärung, welche auf die alttestamentliche Basis der paulinischen Begriffe zurückzugehen unterläßt, kann auf das Prädicat einer „grammatisch-historischen“ keinen Anspruch machen.

im Evangelium dargeboten und durch den Glauben angeeignet. Hiemit ist nun aber bereits gegeben, daß diese göttliche Gabe nicht ein noch unvollkommenes und erst der Vermehrung bedürftiges Maas von *gratia infusa* sein kann, wie sie im katholischen Lehrbegriff aufgefaßt wird. Aber freilich ist eben so wenig gesagt, daß sie nur etwas dem Menschen äußerliches, nichts ihm inhärendes sei. Nur wird der Zusammenhang paulinischer Lehre immer wieder darauf führen, da auch im Zustand des Gerechtfertigten noch Unvollkommenheit sich findet, die von Gott geschenkte Gerechtigkeit aber von vorneherein eine vollendete, keiner Ergänzung bedürftige ist (denn sonst könnte der Mensch mit ihr überhaupt nicht vor dem Gerichte bestehen), daß zu den diese Gerechtigkeit constituirenden Elementen die Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünde, oder positiv ausgedrückt, die Zurechnung des Verdienstes Christi, genauer: die unverdiente Uebertragung des göttlichen Wohlgefallens von ihm auf uns, wesentlich mit gehört.

Ist aber die katholische Erklärung von *δικαιοσύνη* als *justitia infusa* zu eng und von Willkür nicht frei zu sprechen, so gilt dieß auch von der katholischen Definition des Verbums *δικαιοῦν*. Es spricht sich eine tiefe und richtige Einsicht in die Wege der Erlösung darin aus, wenn Röbler sagt, das richterliche, sündenvergebende Wort habe zugleich eine sündentilgende und die Gewalt des Bösen im Menschen besiegende Macht *). Dieß ist so wahr, daß ich keine bessere Bezeichnung für das Wesen der wahren Rechtfertigung und ihren Zusammenhang mit der Heiligung weiß. Aber damit, daß in der Wirklichkeit dieser Zusammenhang stattfindet und stattfinden muß, ist noch nicht bewiesen, daß nach dem Wortsinne und Zusammenhang das Verbum *δικαιοῦν* jedesmal die richterliche Losprechung mit Einschluß ihrer von Sünde befreienden Wirkung auf das Innere des Menschen bezeichne. Es ist grammatisch sehr wohl möglich, daß *δι-*

*) Symbolik, S. 120.

καλωσις die innere Umwandlung des Menschen in einen Gerechten und Heiligen bedeute. Es hat in der Stelle Röm. 5, 18, sogar eine so umfassende Bedeutung, daß es selbst die vollendete Verklärung des Gerechten zum Bilde Gottes in der Auferstehung mit einschließt. Denn erst in dieser erreicht die inhärente *δικαιοσύνη* ihre absolute Vollkommenheit *).

Wie die *ἀπολύτρωσις*, so kann auch die vollendete *δικαιοσύνη* als Gegenstand der Verheißung, der Hoffnung, der Erwartung bezeichnet werden. Aber in den classischen Stellen, welche von der Gerechtigkeit handeln, die wir nicht erst erwarten, sondern jetzt durch den Glauben schon haben, ist die judiciaire Bedeutung des Wortes *justum pronuntiare*, *δικαιον ἀποκαλέσειν*, wie es Chrysostomus erklärt hat, vollkommen sicher und nicht in einer Umdeutung des Wortes, sondern im ganzen Zusammenhang der apostolischen Lehre sollte man die Schutzwehr gegen eine bloß äußerlich juristische und in ihren Konsequenzen verderbliche Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott suchen. Ehe wir aber daran gehen, zu zeigen, welche hohe Bedeutung die so sehr angegriffene Lehre von einer *justitia extra nos* habe, müssen wir noch einige Worte über das Verhältniß des Jacobus zu Paulus und zur Lehre beider Confessionen sagen.

Der Brief des Jacobus, der noch in zwei anderen Hauptpunkten als Stütze der katholischen Lehre betrachtet wird, in Hinsicht auf das Sacrament der letzten Delung und in Hinsicht auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen *concupiscentia* und *peccatum*, *ἐπιθυμία* und *ἁμαρτία*, scheint in der Rechtfertigungslehre den Katholicismus ebenso entschieden zu begünstigen, als der protestantischen Lehre und selbst der paulinischen zu widersprechen. Ich glaube, wir haben hier ebensowenig Ursache, uns

*) Wie in der wunderbaren Psalmstelle: „ich aber will schauen dein „Antlitz in Gerechtigkeit, ich will satt werden, wenn ich erwache „nach deinem Bilde.“ Ps. 17, 15.

Luther's Verwerfungsurtheil anzueignen, als eine Harmonie mit Paulus durch verkünstelte Deutungen erzwingen zu wollen. Jeder der beiden Schriftsteller muß mit wahrer Unbefangenheit aus sich, nicht einer aus dem andern erklärt werden, und dieß um so mehr, da wir, falls eine wahre Ausgleichung uns nicht gelingen sollte und die Forderung gestellt werden müßte: uns für den einen oder den andern Schriftsteller zu entscheiden, über unsern Entschluß nicht zweifelhaft sein könnten. Wir hätten volles Recht, dem Paulus den Vorzug zu geben und mit der alten Kirche den Brief des Jacobus als eine den urcanonischen Büchern nicht vollkommen coordinirte Schrift zu betrachten. Indessen glaube ich, daß wir gar nicht in den Fall kommen, von diesem Rechte Gebrauch machen zu müssen.

Zwar halte ich es für eines der sichersten Resultate wahrhaft historischer Forschung über das apostolische Zeitalter, daß Jacobus, der Bruder des Herrn, der erste Bischof von Jerusalem, nicht zur Zwölfszahl der Apostel gehört, nicht mit dem Jacobus Alphäi identisch, sondern, gemäß der Tradition der orientalischen Kirche als ein Sohn Josephs aus erster Ehe anzusehen ist. Nichtsdestoweniger glaube ich, daß der Brief dieses Mannes den im eigentlichen Sinne apostolischen Schriften vollkommen ebenbürtig ist; namentlich die tief eindringende psychologische Wahrheit seiner Ethik bürgt mir dafür, daß sein Verfasser an der ersten Ausgießung des Geistes Christi einen reichen Antheil gehabt hat. Ich bin deshalb weit entfernt von den Ansichten derjenigen Kritik, welche mit de Wette die Schrift in ein nachapostolisches Zeitalter versetzt. Noch weniger kann ich dem Wahne unserer allerneuesten Kritiker beistimmen, daß der Verfasser den Apostel Paulus selbst bekämpfe und mit den Worten: „ο εϊτληρ Μενσχ“ *νερε ἀποστολε* (Jac. 2, 20.) ihn anzureden gemeint wäre! Nicht einmal von der gewöhnlichen Meinung, daß er den Mißbrauch paulinischer Lehre bekämpfe, kann ich mich überzeugen.

Nicht die israelitisch-christlichen Gemeinden, an welche Ja-

cobus sich richtet, bilden diese Sphäre, in welcher wir den Mißbrauch paulinischer Lehre zu erwarten haben. Dieser ist auf dem Boden der heidenschristlichen Gemeinden namentlich Kleinasien zu suchen, welche Paulus selbst gestiftet hat. Dort brach, wie ich früher schon einmal *) angedeutet habe, der frevelhafteste Mißbrauch paulinischer Lehre als eine wesentlich heidnische Gnosis hervor, welche in den Schriften des Petrus, Juda und Johannes bekämpft wird. Mit dieser dem Christenthum feindlichen Macht, die ohnehin wahrscheinlich erst nach dem Tode des Jacobus offen hervortrat, haben die israelitischen Gemeinden in der Diaspora nichts zu thun. Ein anderes Uebel lag diesen nahe, welches sich aus den anderweitigen Schilderungen des Judenthums leicht deduciren läßt. Nicht pharisäische Wertheiligkeit allein war der Fehler des Judenthums, eben so sehr ein falsches Vertrauen auf die traditionelle Rechtgläubigkeit; in einem oft ganz unwirksamen Wissen religiöser Wahrheiten suchten die Juden ihren Ruhm und den Grund, wegen dessen ihnen die Seligkeit nicht entgehen könnte. Im Besitze der heiligen Schriften, d. h. in ihrer Kenntniß an sich schon meinten sie, wie ihnen Christus (Joh. 5, 39.) vorwirft, das ewige Leben zu haben. Diese unfruchtbare Erkenntniß göttlicher Lehre, deren Richtigkeit Paulus Röm. 2, 17—25. enthüllt, ist psychologisch eins mit der todten Orthodorie unter den Christen, sie ist der „todte Glaube“, den Jacobus bekämpft. Denn wie der Jude des Glaubens, „daß Gott einer sei,“ sich rühmte (Jac. 2, 19.), so konnten manche Juden, die ohne innere Umwandlung Jesum als den Messias anerkannt hatten und zum Christenthum übergegangen waren, sich in ganz gleicher Weise wie des Monothedismus, so nun auch ihres Messiasglaubens rühmen. Nichts steht nun der Annahme im Wege, daß schon vor der Erscheinung des Christenthums die jüdische Orthodorie zur Begründung ihrer Verdienstlichkeit die biblischen Stellen vom

*) Vgl. die siebente Vorlesung.

Glauben Abrahams benützte und Beispiele, wie das der Rahab, welche durch Annahme des israelitischen Glaubens gerecht geworden sei, anzuführen sich gewöhnte. Ich sehe keinen Grund, warum die ganze hier vorkommende Topik erst von Paulus ausgegangen sein soll. Wir haben uns die Theologie des Pharisäismus viel ausgebildeter zu denken, als es gewöhnlich geschieht; wie die Lehre von der Erbsünde, so hatte wohl auch die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, freilich nicht in dem tiefen Sinn, den Paulus ihr gab, unter den Schriftgelehrten eine nicht geringe Ausbildung erhalten. So konnte die Meinung von einem Gerechtfsein durch den Glauben allein, d. h. durch die richtige Erkenntniß, in das Christenthum der israelitischen Gemeinden übergehen und hier eine Gestalt gewinnen, auf welche die Polemik des Jacobus ihre vollkommene Anwendung findet.

In dieser Polemik nun geht Jacobus auf den Sprachgebrauch der Segner ein; er nennt Glauben, was sie Glauben nennen, — Paulus hätte es gar nicht als Glaube anerkannt — nur zeigt er ihnen, wie dieser Glaube, den auch Dämonen haben, todt in seiner Wurzel sei, und wie wenig die großen Worte, mit denen sie ihn rühmen, zur Rechtfertigung vor Gott genügen. Auch bei ihm ist *δικαιῶν* ein judiciales Wort, aber dennoch ganz anders gewendet als bei Paulus. Bei diesem ist die *δικαιωσις* eine That Gottes (*Ἐργὸς ὁ δικαιοῶν* Röm. 8, 33.), bei Jacobus ein Thun des Menschen; dort ist sie *actio iudicialis*, hier *actio rei*, dort die einmalige Gerechtmachung, welche am Anfang des ganzen christlichen Lebens als die dasselbe begründende That steht, hier ist sie das fortgesetzte Streben des Menschen sich als gerecht darzutun und zu bewähren. Dieß aber geschieht durch die Werke. Hierzu genügen nicht Worte, sondern nur Thaten. Diese Thaten wirken dann allerdings auch auf die innere Vollendung des Glaubens zurück, indem sie ihn durch Befestigung und Bewährung zur Reife führen. (Jac. 2, 22. *ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη.*)

Insoweit findet kein Widerspruch des Jacobus gegen Paulus und auch keiner gegen die protestantische Lehre statt. Erst dann träte ein solcher ein, wenn Jacobus lehrte, daß durch eigne Anstrengungen und Werke des Menschen nachträglich Leben in einen an sich todten Glauben käme. Wenn er aber von dem todten Glauben sagt, er sei „an sich selbst todt“ *νεκρὰ κατ' εαυτήν* (Jac. 2, 17.), so deutet dieß selbst auf die Nothwendigkeit einer Neubelebung von innen heraus. Diese aber, die Wiedergeburt, kennt Jacobus (vgl. 1, 18.) und die Frage ist nur noch, warum er nicht sogleich die Forderung stellt, vor allem dieses innern Lebensprincips der Geburt aus Gott theilhaftig zu werden, und es dann in guten Werken nach außen hin walten zu lassen? In der Methode des Ermahnens unterscheidet er sich von Paulus — und dieß ist es, woran Luther besonders Anstoß nahm — aber nicht auf eine Weise, die keine Ausgleichung zuließe. Denn an vielen Stellen auch des neuen Testaments ergeht die Ermahnung noch in der Form unbedingter Forderung im Namen des göttlichen Gesetzes. So spricht Christus in der Bergpredigt, so spricht selbst Paulus am Anfang des Briefs an die Römer. Dieses Verfahren hat aber den höheren pädagogischen Zweck mit der ganzen Gesetzesoffenbarung gemeinsam. Es soll die Selbsterkenntniß so hoch steigern, daß sie zuletzt von selbst zur Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Wiedergeburt des ganzen Innern durch den göttlichen Geist, und ebendadurch die Vorbereitung auf den wahren, lebendig und gerecht machenden Glauben wird. Auch die Forderungen und Rügen des Jacobus führen in sofern auf die Nothwendigkeit des Glaubens, der die Wiedergeburt wirken muß, zurück. Eine Nothigung aber, den Paulus in anderem Sinne zu erklären als derjenige, der sich uns aus ihm selbst ergeben hat, kann aus Jacobus in keinem Fall hergeleitet werden, und leider ist es ebensowenig möglich, darzutun, daß zwischen katholischer und protestantischer Lehre bei voller Einheit des Sinnes nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs stattfinde, wie diejenige, welche

den Jacobus und den Paulus unterscheidet.

Die wesentliche und für das religiöse Leben bedeutsame Differenz beider Confessionen tritt dadurch mit unverminderter Schärfe ans Licht, daß die eine Confession nur von einer und inhärenten Gerechtigkeit wissen will, die andere auf eine außer uns in Christo vorhandene Gerechtigkeit uns verweist. Dieser Unterschied bleibt, mag man sich auf exegetischem Boden in der Untersuchung über die *δικαιωσις* auch sonst sehr nahe kommen. Es handelt sich nicht bloß davon, ob *δικαιοῦν* nach hebräischem Sprachgebrauch als „gerecht erklären,“ oder nach dem lateinischen „*justificare*“ als „gerecht machen“ zu übersetzen ist. Die Hauptfrage ist vielmehr diese: womit kann und soll der Mensch, wenn er vor Gottes Gericht gerufen wird, bestehen?

Es treten im menschlichen Leben Augenblicke ein, und wohl dem, der sich ihnen nicht entzieht, wo sich der Mensch dem forschenden Auge seines ewigen Richters ausgesetzt fühlt. Die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit aber, der sich der Mensch dann gegenüber gestellt sieht, ist eben so absolut, wie die Ewigkeit oder die Allmacht Gottes. Und wenn uns auch im Leben dieß nie zum klaren Bewußtsein gekommen wäre, so ruft uns der Tod vor den Richterstuhl des Allwissenden, und das lang unterdrückte Gefühl unserer Unwürdigkeit erwacht mit unüberwindlicher Gewalt. Was ist es aber, womit dann der Mensch vor Gott bestehen und womit er das Urtheil abwenden soll, welches sich in seinem Gewissen als gerecht und unausbleiblich ankündigt? Die größten und heiligsten Männer der katholischen Kirche, wie Anselmus und Bernhard, haben es erfahren und erkannt, daß dann selbst Alles, was die Gnade im Menschen gewirkt haben mag, ungenügend ist, um dem Ernst des Gerichtes gegenüber Stand zu halten und den Menschen zu retten. Auch der heiligste und gefördertste Christ hat nichts, worauf er sich berufen und womit er den Unwillen der ewigen Gerechtigkeit von sich abwenden könnte, als allein den

Tod und das Verdienst des Sohnes Gottes *). Diese Erkenntnis ist auch in der katholischen Kirche nie erloschen. Nicht nur die großen Lehrer des Mittelalters haben ihr Zeugniß gegeben, sie spricht sich in dem alten heiligen Gebrauche aus, dem Sterbenden das Bild des Gekreuzigten vorzuhalten. Ja es lebt wie eine geheime, ich weiß nicht in wiefern bewußte oder nur unbewußte

*) Folgende wahrhaft ergreifende Stelle aus Anselmus Cantuariensis hat schon Chemnitz im Examen Concilii Tridentini (tom. I. Francof. 1578. pag. 158 a.) angeführt — freilich mit Weglassung der auf den Mönchsstand bezüglichen Worte und des Gebetes zur Maria. Es ist eine Exhortation für einen sterbenden Mönch: Cum frater aliquis laborare videtur in extremis, pium est et consuetum, eum per praelatum sive alium sacerdotem subscriptis interrogationibus et exhortationibus exerceri. Et interrogetur primo: Frater, letaris quod in fide morieris? — Et respondeat: Etiam. — Fateris, te non tam bene vixisse, sicut debuisses? — Fateor. — Poenitet te? — Etiam. — Habes voluntatem emendandi te, si spatium vivendi haberes? — Etiam. — Credis quod propter te mortuus est Dominus Jesus Christus Filius Dei? — Etiam. — Credis non posse salvari nisi per mortem ejus? — Etiam. — Agis ei de hoc ex corde gratias? Etiam. — Ago ergo, dum in te est anima tua, ei semper gratias, et in hac sola morte totam fiduciam tuam constituae. Huic morti te totum committe: hac morte te totum contege, eique te totum involve. Et si Dominus te voluerit judicare, dic: Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et [te] judicium tuum; aliter tecum non contendo. Si dixerit, quod merueris damnationem, dic: Mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et mala merita mea, ipsiusque dignissimae passionis meritum offero pro merito, quod ego habere debuissem, et heu non habeo. — Dicat iterum: Mortem Domini nostri Jesu Christi pono inter me et iram tuam. Deinde dicat ter: In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum. Et conventus sui astantes respondeant: In manus tuas, Domine, commendamus spiritum ejus. Et securus morietur, nec videbit mortem in aeternum. — Der Text in der Ausgabe des Anselmus von Gerberon, Paris 1721. fol. pag. 194 weicht in vielen Einzelheiten ab, nicht in der Hauptsache.

Tradition in der katholischen Kirche, daß der Sterbende, wenn er selbst inne wird, daß weder seine Werke im Feuer des Gerichts zu bestehen, noch die Verdienste der Heiligen sein verzagendes Herz zu trösten vermögen, allein auf das unendliche Verdienst unseres Erlösers hingewiesen werden muß. Von dieser Erkenntniß, daß wir, schon mitten im Leben vom Tode und den Schrecken der Ewigkeit umgeben, sonst keine Hilfe und keinen Trost haben, als in Jesu, unserm Versthner, sind die Reformatoren ausgegangen, und haben diese Wahrheit, die in der katholischen Kirche nur momentane Anerkennung sich erringen kann, zur Grundwahrheit ihres ganzen Systems zu machen und in unvertäglicher Klarheit und Festigkeit dem Bewußtsein der Kirche einzupflanzen sich bemüht. Die katholische Kirche aber hat wie eine geheime Furcht davor, diese Wahrheit ins Leben einzuführen, nicht viel anders, als wie manche Kinder der Welt meinen, daß Christenthum überhaupt sei eine Religion wohl gut für das Sterben, aber nicht für das Leben.

In das Dogma eingeführt gestaltete sich aber diese Erkenntniß so, daß nicht nur von einer Gerechtigkeit Christi in uns, sondern auch von einer Gerechtigkeit Christi a u ß e r u n s geredet werden mußte. Diese *justitia extra nos*, negativ als Vergebung der Sünden aufgefaßt, wurde affirmativ als Zurechnung des Verdienstes Christi oder als *justitia imputata* bezeichnet; auf sie ward jene „Seligpreisung des Menschen“ bezogen, „dem der Herr die Sünde nicht zurechnet.“ Röm. 4, 6—8. Hätten manche katholische Gegner den schweren Ernst der innern Erlebnisse, aus denen diese Lehre hervorgegangen ist, selbst erfahren, sie hätten über diese *justitia imputata*, *imputativa*, *putativa*, wie sie sie nannten, nicht gespottet. M ö h l e r ist nicht unter denen, die dieß thun *), aber auch er läßt sich auf die Frage, was in Ansehung, Tod und Gericht als unzertörrbarer Grund der Hoffnung bestehen könne,

*) Oder doch? — Symbolik S. 160.

nicht ein. Wiederholt man aber den alten Vorwurf, es sei eine Absurdität, von einer Gerechtigkeit zu sprechen, die dem Menschen nicht inhärent, sondern nur zugerechnet sein und doch als des Menschen Gerechtigkeit gelten soll, — es könne dieß so wenig gedacht und gesagt werden, als man z. B. sagen könne, ein schwarzes Gewand sei weiß, nicht vermöge einer ihm inhärenten, sondern einer ihm zugerechneten Farbe*), — so ist auf dergleichen Einwürfe zu erwidern, daß hier kein anderes Absurdum von uns behauptet wird, als dasjenige, welches in jeder Lehre vorhanden ist, welche eine reale Vergebung der Sünden annimmt. Denn was ist diese anders, als ein Nichtfeindmachen des Seienden, wie es der göttlichen Allmacht zusteht? — denn wenn eingewendet wird, daß in solchem Falle nur von vergangenen Sünden, hier aber von noch bestehenden Unvollkommenheiten die Rede ist, so müssen wir erwidern, daß vor Gott auch das Vergangene gegenwärtig und ein Ungeschehenmachen des Vergangenen von einem Nichtfeindmachen des Seienden nicht verschieden ist.

Es scheint gefahrvoll, die Wahrheit öffentlich zu verkündigen, daß der Glaubende nicht nur Vergebung seiner vergangenen Sünden empfangt, sondern auch ungeachtet noch bestehender Unvollkommenheit des vollkommenen göttlichen Wohlgefallens, wie es auf dem Sohne ruht, oder, nach der einseitig juristischen Terminologie, der zugerechneten Gerechtigkeit Christi theilhaftig werde. Aber von dem Vorwurfe der Verderblichkeit und Unwahrheit ist diese Lehre so lange freizusprechen, als von ihren Vertretern zugleich bezeugt wird, daß sich das veränderte Verhältniß zu Gott, welches nur durch den Glauben eintreten kann, eben vermöge des Glaubens im Bewußtsein ankündigen und durch den Geist der Kindshaft offenbaren muß, sowie daß dieser Glaube in Hinsicht auf die Heiligung nicht erfolglos bleiben könne. Daß dieß ihre wahre Meinung sei, haben unsere Reformatoren und alle unsere Ver-

*) M ö h l e r , Symbolik, S. 181 in der Num.

kenntnißschriften so klar bezeugt, daß selbst unsere Gegner nur mit gewaltsamen Wendungen sich der Anerkennung dieser Thatfache entziehen können. Ist dem aber so, so dürfen wir unserer Lehre mit guter Zuversicht aneignen, was Chemnitz von ihr behauptet, daß sie diejenige Wahrheit enthalte, worin alle Frommen aller Zeiten zuletzt ihren Trost und Frieden gefunden haben. Und nicht nur, können wir hinzusetzen, ihren Frieden mit Gott; auch der Friede der Gläubigen untereinander kann nur in ihr begründet werden, und wo sie lebendig geworden ist, da ist er begründet, da besteht schon die Vereinigung und Versöhnung derer, die durch confessionelle Scheidewände getrennt sind *).

*) Nicht allein Karl V., der Herrscher, welcher nach höherer Führung mit mächtiger Hand der Reformation ihre Schranken gesetzt hatte, ist zuletzt im Vertrauen auf den Trost der reformatorischen Lehre entschlafen, auch der ehrwürdigste unter den Päbsten neuerer Zeit, Pius VII., hat in den letzten Zügen ein Bekenntniß abgelegt, dem gemäß auch er nicht anders, als jener mit Christus Gekreuzigte, auf alle eigne Heiligkeit verzichtend, rein der göttlichen Gnade gewärtig und auf das Verdienst des Erlösers bauend, hinübergehen wollte. — Vgl. Friedrich Thiersch, drittes Sendschreiben an Prof. Döllinger über Protestantismus und Kniebeugung in Bayern. 1844. S. 20. „Es wird erwähnt, daß, als der fromme Pabst Pius VII. am Tode lag und fast allein geblieben war, ein treuer Diener sich über sein Lager mit den Worten bog: „„Heiligster Vater, heiligster Vater, wie geht es?““ und der Sterbende gerufen habe: „„Was, heiligster Vater! ich bin ein armer Sünder.““ (Santissimo padre, santissimo padre, come sta? — Che santissimo padre! sono un povero peccatore); dabei habe er das Crucifix erhoben, welches er in seinen Händen hielt, es dann auf seine Brust niedergedrückt und die Augen geschlossen, um sie nicht wieder zu öffnen.“ — Ich bin im Stande zu versichern, daß diese ganze Erzählung, zwar nicht auf gedruckten Quellen, aber auf höchst authentischer Tradition beruht.

Stiebenundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Nach unseren Erörterungen über die Hauptbegriffe der Rechtfertigungslehre, liegt uns jetzt zunächst die Beantwortung der beiden Fragen ob: inwiefern kann noch Sünde in dem Gerechtfertigten vorhanden sein und inwiefern ist dem Menschen eine Gewißheit über die empfangene Rechtfertigung erreichbar? Durch diese beiden Untersuchungen werden wir in die schwierigsten Gebiete der Ethik hineingeführt und wir haben es mit dogmatischen Problemen zu thun, welche zugleich für jeden Einzelnen die größten Gewissensfragen sind. Wir werden einsehen können, wo die protestantische und wo die katholische Tradition, indem jede diese Fragen von einer eignen Seite auffaßt, zu weit geht, und werden damit unsere nächste Aufgabe gelöst haben. Erscheint Ihnen aber das, was wir erreichen, noch nicht als ein vollkommen befriedigender Aufschluß über diese wichtigen Gegenstände, so vergessen Sie nicht, daß zu einem solchen zu gelangen ein ganzes der Selbsterkenntnis und der Schriftforschung geweihtes Leben erforderlich ist; — ein Kampf, den wir, so ernst und schwer auch seine Forderungen sein mögen, nicht für zu groß achten dürfen, wenn an seinem Ziel uns eine wahre und wirkliche Befestigung unseres Innern zu Theil wird.

Wie es überhaupt gilt, in Beziehung auf uns selbst und auf andere, die Strenge des Gesetzes und die Milde des Evangeliums richtig vertheilt in Anwendung zu bringen, um jenem *δοξοδομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* zu genügen, welches der

Apostel (2 Tim. 2, 15) verlangt; so ist es auch insbesondere unsere Aufgabe, die rechtfertigende und die heiligende Kraft des Glaubens, jede in der rechten Weise und am rechten Orte hervorzuheben. Wie weit nun erstreckt sich die heiligende Macht des Glaubens, wie weit muß sie sich erstrecken, wenn der Glaube nicht Schein und Trug sein soll? Dieß ist die erste Frage, die uns beschäftigen muß.

Soll bestimmt werden, wie diese Frage vom Standpunkt der Reformatoren zu beantworten sei, so dürfen wir uns nicht an einige Paradoxa halten, in denen ihre Ansicht absichtlich auf die Spitze gestellt wird. Ich weiß nicht, ob ein Reformator es wirklich ausgesprochen hat, daß in der Rechtfertigung nicht nur alle vergangenen, sondern auch alle künftigen Sünden vergeben würden. Diesen Sinn gibt M ö h l e r unsrer Lehre*), aber wir müssen sie in dieser Form entschieden abläugnen, weil eine solche Fassung derselben nicht bloß der Schrift nicht conform sein, sondern auch geradezu von vornherein Straßlosigkeit für ein beliebiges Maaß von Sünde zusichern würde. Selbst vom Standpunkt der absoluten Prädestination müßte man eine solche Darstellung zurückweisen. In den wirklich aufgestellten Paradoxieen gehört aber zuerst jene zum mindesten höchst überflüssige von L u t h e r: *si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset**)*. Sodann die andre, welcher ein tieferer Sinn zu Grunde liegt, „daß der Unglaube die einzige Sünde sei, welche den Menschen „verdammten kann.“ Denn hierin ist die Wahrheit enthalten, daß das vom Reiche Gottes eigentlich ausschließende der Unglaube, das Mißtrauen gegen die göttliche Gnade ist, was, wenn irgendwo, mit Deutlichkeit an Judas dem Verräther sich bewährt. Aber es muß mit diesem Sage der andre verbunden werden, daß es eben Sünden gibt, wie sie insbesondere dem Gläubigen möglich

*) Symbolik S. 231.

***) Vgl. M ö h l e r Symbolik S. 162.

sind, durch welche der Glaube schlechthin erlischt, ein völliger Verlaß der Freiheit und jeder Möglichkeit zur Wiederentstehung des Glaubens eintritt. Und abgesehen von der Gefahr eines unwiederbringlichen Abfalls, über welche unter den Reformatoren keine Einstimmigkeit der Meinung besteht, haben sie ja deutlich behauptet, daß der rechtfertigende Glaube durch jede Lobsünde verloren gehe, und nur wenn auf diese eine tiefe und wahre Reue folgt, in dieser Reue wieder entstehen könne.

Wenden wir uns nun aber auch von diesen und ähnlichen extravaganten Ausdrucksweisen ab, und zu der eigentlich feststehenden und geregelten altprotestantischen Tradition über den sittlichen Zustand des Gerechtfertigten, so müssen wir in der exegetischen Grundlage, auf welche sie sich stützt, Irrthümer auerkennen. Die eine Hauptstelle, nach welcher von den Reformatoren die innern Kämpfe der Gerechtfertigten dargestellt wurden, ist Röm. 7, 14—25, die andere ist Galat. 5, 17. Aber keine von beiden gehört eigentlich hieher.

Bei der Schilderung des Paulus von dem tiefen Zwiespalt zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem Gesetz im Gemüthe, ist es von der höchsten Wichtigkeit zu bestimmen, ob er das, was er hierüber in der Gegenwart und in der ersten Person aussagt, wirklich von Erfahrungen verstanden wissen will, welche er noch als Christ zu machen hatte, oder nur von solchen, die er aus der früheren Periode seines Lebens kannte.

„Wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber bin „fleischlich, unter die Sünde verkauft. Nicht was ich will, „vollbringe ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Ich „weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes „wohnet; denn das Wollen zwar liegt mir nahe, aber voll- „bringen das Gute finde ich nicht. Ich habe Lust am Gesetze „Gottes nach dem inwendigen Menschen, aber ich sehe ein an- „deres Gesetz in meinen Gliedern, welches kämpft gegen das Ge- „setz meines Gemüths und mich gefangen nimmt unter der Sünde

„Gefeg, das da ist in meinen Gliedern. Ich elender Mensch, „wer wird mich erretten aus diesem Leibe des Todes!“

Fragen wir nach den ältesten Auffassungen dieser Klagen, so ist es höchst wahrscheinlich, daß sie von den Gnostikern auf die Erfahrungen des pneumatischen Menschen, also des Christen, von den rechtgläubigen Lehrern aber im Gegensatz hiezu auf die Kämpfe bezogen wurden, welche der Wiedergeburt vorangehen müssen. Von Origenes an läßt sich dieß als die herrschende Deutung in der Kirche nachweisen; sie ist bei den Griechen wenigstens zu allen Zeiten gültig geblieben. Eine andere Wendung aber nimmt die Erklärung dieser Stelle wie so vieler andern in der lateinischen Kirche durch Augustinus; seine tiefere Auffassung der Sünde führte ihn dazu, hier wirklich den Zustand des Gläubigen geschildert zu finden. Dieß bedenkend, sollten unsre Gegner nicht zu hart über die Reformatoren urtheilen, da diese hierin nur dasjenige erneuerten, was schon Augustin aufgestellt hatte. In der katholischen Kirche war seine Ansicht auch in diesem Punkte längst wieder zurückgedrängt worden, aber auch in der protestantischen mußte sich gegen ihren unlängbaren Mißbrauch eine Reaction erheben, welche mit Arminius und unter den Lutheranern mit den Bedenkslichkeiten Spener's gegen die herkömmliche Auffassung der Stelle begann. Spener insbesondere fühlte sehr wohl, wie wenig B. 14 (*σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*) und B. 23 (*αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου*) auf den Zustand des Wiedergeborenen passen, und doch schien die Unterscheidung des Ich von der im Fleisch vorhandenen Sünde, das Vorhandensein eines „inneren Menschen“ und sein „Wohlgefallen am Gesetze Gottes“ für den natürlichen Menschen zu viel gesagt.

Nur dadurch, so scheint es mir, kann man sich hier zurechtfinden, wenn man die ganze Frage anders stellt als sie gewöhnlich gestellt wurde. Nicht sollte man fragen, ob Paulus im Namen des Wiedergeborenen oder des Nicht-Wiedergeborenen spricht,

sondern die richtige Fassung des Streitpunkts ist die: ob er den Menschen unter dem Gesetz oder unter der Gnade darstellen will. Dann ergibt sich auch aus dem Zusammenhang sogleich die Antwort, daß das erstere seine Absicht ist und nicht das letztere. Der Zustand unter dem Gesetz aber ist ein solcher, in welchem durch Untreue sowohl als durch mangelhafte Einsicht auch der Wiedergeborene sehr leicht zurücksinken kann. Ebendeshwegen, weil auch der Christ noch so leicht in den Fall kommen kann, in jene Klagen wieder einstimmen zu müssen, kann der Apostel im Präsens die Leiden und Gefahren schildern, welche der Stand unter dem Gesetze mit sich bringt, er thut dieß aber, nicht um jene Form des Zwiespalts für diejenige zu erklären, die bestehen und dauern soll, sondern für eine solche, die durch die Macht der befreienden Gnade überwunden und in den Zustand verwandelt werden soll, den er im achten Capitel schildert.

Ähnliches gilt auch von der andern Hauptstelle im Briefe an die Galater. Wenn hier der Apostel sagt: „das Fleisch gelüftet wider den Geist und den Geist gelüftet wider das Fleisch, diese beide stehen einander entgegen, auf daß ihr nicht das, was ihr wollet, vollbringet“ — so ist auch hiemit nicht ein normales Verhältniß der beiden feindlichen Mächte beschrieben; der Apostel will von diesem Antagonismus, den er hier wie einen schwebenden und noch nach keiner Seite hin mit Entschiedenheit sich neigenden Kampf beschreibt, nicht sagen, daß er im Christen so stattfinden solle und sich gar nicht günstiger gestalten könne. Vielmehr haben wir hier bei den Galatern eben jenen Fall, vor welchem der Brief an die Römer warnt, als eingetreten anzunehmen. Sie waren durch ihre Rückkehr unter das Gesetz in einen innern Zwiespalt gerathen, wie er hier dargestellt ist. Die alte Gewalt sündlicher Neigungen regte sich wieder und verrieth sich auch bereits durch Verletzungen der Liebe und Zerrüttung des Gemeindeflebens. Aus diesem Zustand, mit dem die Gefahr völligen Abfalls verbunden war, will sie der Apostel zurückführen und

wieder dahin bringen, daß sie sich willig vom Geiste leiten lassen (diese Bedeutung hat das Nebium *ἀγασθαι* R. 18) und mit festem Schritte nach dem Sinn des Geistes wandeln sollten (R. 25: *εὶ λαμβάνετε πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν*).

Wenn also Melancthon in seinen Vorlesungen zum Brief an die Römer aus demselben den Satz ableitet, „daß das christliche Leben ein Kampf (agon) sei,“ so ist dieß zwar nicht unwahr, aber es ist auch nicht genug damit gesagt, denn die Weise dieses Kampfes muß erst noch näher bestimmt werden. Und nach den bestimmtesten Aussagen des Paulus können wir nicht anders als unter diesem Kampf einen auf der Seite des Geistes stets siegreichen, nicht eine pugna anceps, verstehen. Im sechsten wie im achten Capitel des Briefes an die Römer ist dieß nicht nur als Forderung ausgesprochen, sondern auch Bestimmteste die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Erfüllung in den wahren Christen bezeugt. „Das Gesetz des lebendigwachen Geistes hat mich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes.“ (Röm. 8, 2.) „Die Sünde wird nicht herrschen, d. h. sie wird nicht herrschen können, über euch, denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.“ (Röm. 6, 14.) Die Möglichkeit eines steten Sieges des Geistes und einer zusammenhängenden Leitung und Beherrschung unsers innern und äußern Lebens durch des Geistes Macht leitet der Apostel aus dem Evangelium ab. Von denen, welche dasselbe im Glauben angenommen haben und durch die Taufe Christo eingepflanzt worden sind, verlangt er, daß sie mit fester Zuversicht davon ausgehen sollen: „wir sind mit Christo gestorben“, „unser alter Mensch ist gekreuzigt“, „betrachtet euch als solche, die der Sünde todt sind, aber Gott leben in Christo Jesu.“ (Röm. 6, 6. 8. 11.) Durch den Versöhnungstod und die Auferstehung Christi ist ein für allemal die Macht der Sünde gebrochen, und sobald wir Christum in wahren Glauben erfaßt haben, dürfen wir auch in uns erfahren, daß dem wirklich so ist. Auch unser alter Mensch oder

das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist in den Tod gegeben und seine Macht ist ihm genommen. Das Böse, welches unter dem Gesetz als unüberwindliche Macht sich gegen uns auflehnte, und aller menschlichen Anstrengungen mit einer fast das Maas des creatürlichen übersteigenden Energie spottete, das muß jetzt, wider alles menschliche Erwarten, wenn wir ihm im Glauben an das Evangelium entgegentreten, als ein hohles Schreckniß zusammensinken, und vor der Macht der Gnade unterliegen. Keine Versuchung und keine böse Gewohnheit ist so mächtig, die nicht zur Kraftlosigkeit zusammenschwinden müßte, für den, in welchem durch das lautere Evangelium das volle Bewußtsein der Gnade einmal geweckt ist und fortwährend erhalten wird. Mit diesem Bewußtsein, oder vielmehr mit der Anwesenheit des heiligen Geistes der Kindshaft ist uns eine Unerlöschlichkeit von Kraft geschenkt, welche zu den kühnsten Hoffnungen, sowie zu den höchsten Forderungen berechtigt. Nicht ein Erlöschen jedes Kampfes stellt sie uns in Aussicht, wohl aber eine zusammenhängende Stetigkeit des neuen Lebens, vor welcher jede Regung des Bösen augenblicklich wieder zurückweichen muß.

Aber eben so klar ist aus allen betreffenden Stellen, daß der „Leib der Sünde,“ d. h. der Stoff zu Versuchungen sowohl in der leiblichen als in der geistigen Seite unseres Daseins noch vorhanden ist. Die Sünde, von welcher der Apostel verheißt: „sie wird nicht herrschen können über euch,“ ist als jener dunkle Hintergrund, aus welchem böse Gelüste aufsteigen können, noch vorhanden; Glieder des alten Menschen, die fortwährend mortificirt und successiv vernichtet werden müssen, sind noch da (Col. 3, 5: *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακῆν κ. τ. λ.*). Wdgen es immerhin unsere katholischen Gegner für manichäische Ansicht halten, wenn wir sagen, daß neben dem geheilten Willen des Menschen in der Natur des Menschen noch Sünde sei, — ist dies Manichäismus, so hat ihn Paulus auf sich zu nehmen, nicht wir.

Nicht ein Nicht-sein jener innern Tiefen, aus welchen Versuchungen für den Christen emporsteigen und seinem Willen sich zu insinuiren suchen, aber eine stete Herrschaft des Geistes über diese feindlichen Regungen — dieß ist der Inhalt der apostolischen Lehre vom Zustand des Gerechtfertigten. Es ist Kampf vorhanden und doch Friede, Friede und doch nicht Apathie und Sicherheit. Scheint uns dieß unvereinbar, so vergessen wir nicht, daß hier das höchste Problem sowohl christlicher Erfahrung, als ethischer Wissenschaft vor uns liegt. An seine erschöpfende Erkenntniß haben die Edelsten und Heiligsten in der Kirche aller Zeiten ihr ganzes Leben gesetzt und die Erfahrung einzelner Christen, ja selbst einzelner Zeitalter der Kirche hat nicht dazu ausgereicht, den ganzen Inhalt apostolischer Lehre ins Leben einzuführen. Die alte Kirche hatte vorzugsweise das Bewußtsein der Siegeskraft und erfreute sich in einem Grade der johanneischen Klarheit und Festigkeit des Lebens im Geiste, wie es vielleicht nur während eines harten Kampfes nach außen hin und bei einem höchst innigen und reinen Gemeindeleben möglich ist. Ihr stand die Macht der Finsterniß noch vorzugsweise von außen, im Heidenthum, seiner Weltlust und seiner Grausamkeit objectivirt gegenüber. Aber wie die Lage der Kirche sich änderte, zogen sich die Kämpfe mehr nach innen. Von nun an stritten die Anachoreten in schauerlicher Einsamkeit mit den Dämonen, von denen sie sich umschwärmt glaubten. Augustinus erkannte durch sein strenges gewissenhaftes Eingehen in sein Inneres Tiefen der Sünde im Menschen, die sich bis dahin dem Bewußtsein der Gemeinde noch nicht so aufgethan hatten. Seine großen Nachfolger im Mittelalter, wie den heiligen Anselmus, sehen wir bereits reich an Erfahrung hoher geistlicher Anfechtungen, die rein in der Innerlichkeit des Menschen ihren Sitz haben und auf rein geistiger Einwirkung des dämonischen Wesens beruhen. Tief eingeweiht in diese Erlebnisse des absolut verinnerlichten Kampfes mit der Macht des Bösen waren die Reformatoren, vor allen der

größte unter ihnen, und nach solchen Erlebnissen gestaltete sich nun auch ihre ganze Darstellung vom Zustande des Gläubigen. Hatte die alte Kirche vor allem die Siegeskraft und Freudigkeit im heiligen Geiste erfahren und bezeugt, so mußte jetzt diese andere Seite des innern Lebens, der noch bestehende Widerstreit hervor gehoben werden. In dieser Hervorhebung sind die Reformatoren über das Maas hinaus gegangen, welches selbst Paulus, unter den Aposteln derjenige, bei dem der Kampf am meisten hervortritt, zur Einhaltung vorgezeichnet hat. Für alle, die von dem gleichen Ernst des Kampfes erfüllt waren, war, was die Reformatoren lehrten, heilbringende Wahrheit. Aber nicht alle ihre Zeitgenossen, nicht alle ihre Schüler waren im Stande, ihre Aussagen richtig zu fassen. Eine einseitige Genügsamkeit mit der Erfahrung des Zwiespalts ohne Sieg wurde herrschend, und mußte eine Reaction hervorrufen, die auch wirklich eingetreten ist.

Kann nun die katholische Lehre von sich rühmen, daß sie der schweren Aufgabe einer adäquaten Darstellung des christlichen Kampfes der Heiligung völlig genüge, oder daß Correctiv für diejenigen Extravaganzen enthalte, welche wir an der altprotestantischen Lehre anerkennen? Leider ist dem nicht so. Ihre Bestimmungen sind, ob sie gleich aus guter Absicht hervorgehen, doch der großen Aufgabe nicht gewachsen. Der Hauptinhalt ihrer Darstellung bei M ö h l e r ist der, daß nach ihr der Wille des Gerechtfertigten geheilt und nur im Fleische noch die *concupiscentia* vorhanden sei, dessen Regungen an sich noch keine Sünde sind, so lange nicht die Einwilligung hinzukommt. Aber auch wo ein Nachgeben des Willens gegen die böse Luft eintritt, seien die *peccata venialia* von den letalen genau zu unterscheiden. Die ersteren, dieß ist katholische Lehre, vertragen sich mit der Rechtfertigung; durch die letzteren wird die Rechtfertigung, wiewohl nicht nothwendig der Glaube, aufgehoben.

Was den ersten Punkt dieser Auseinandersetzung betrifft, so müssen auch wir sagen, die Rechtfertigung kann ohne eine ent-

schiedene Abkehr des Willens vom Bösen nicht gedacht werden, und jede sündige Willensrichtung, die wir mit Bewußtsein hegen und schonen würden, hebt die Rechtfertigung und den Stand der Gnade auf; wir müssen ferner festhalten, daß durch die Gabe des heiligen Geistes die Persönlichkeit des Menschen, wie ihre wahre Befreiung, so ihre Vollendung erhält, daß der heilige Geist, in Form unserer Persönlichkeit wirkend, das in unserem Innern dominirende Princip sein muß, soll nicht die Rechtfertigung sofort wieder verloren gehen. Aber hiefür ist der von Möhler gewählte Ausdruck keineswegs angemessen. Wenn von einem völlig geheilten Willen geredet wird, wenn dann nur noch im Fleisch — dieses nicht im biblischen Sinne, von der ganzen Natur des Menschen, sondern im Gegensatz zum Willensvermögen und zum Geiste überhaupt genommen — ein Anlaß zur Sünde vorhanden sein soll, und die vom Fleisch ausgehenden Veranlassungen so mechanisch aufgefaßt werden, wie dieß von Möhler in der Symbolik S. 132. 133. *) geschieht, so ist gegen dieß alles zuvörderst zu erinnern: daß dann aller Erfahrung und Schrift zuwider nur noch Versuchungen der Sinnlichkeit, nicht mehr Anreizungen zu rein geistigen Verfündigungen, des Hochmuths, der Selbstsucht und des Neides im Christen sich regen könnten, sie müßten denn ganz von außen durch besondere Einflüsterung des Teufels an ihn kommen. Das, was wir Willensvermögen nennen, oder dieß

*) Dort heißt es vom Zustande des Gerechtfertigten: „Die katholische Kirche kann keine Sünde mehr im Menschen finden, wenn der Geist von der Creatur weg- und zu Gott hingewendet, wenn der Wille wieder geheilt und die innerste Gesinnung geheiligt ist. Durch das angeborne Uebel und die aus demselben sich bildende, mehr oder minder lange, mehr oder minder erstarrte Gewohnheit des Sündigens wird im Körper und den niederen Seelenvermögen eine mechanische Fertigkeit erzeugt, sich nach derselben Richtung fortzubewegen; die neue Willensrichtung zieht darum noch nicht sogleich alle Bewegungen der Seele und des Körpers in ihren Kreis. U. s. w.“

ganze moralische Seite unseres geistigen Wesens, ist nicht etwas so einfaches und so rasch heilbares, wie hier vorausgesetzt wird, sondern ein Abgrund von Möglichkeiten verkehrter und sündiger Regungen. Denn obgleich den mannigfaltigen Manifestationen unseres Geistes eine centrale Einheit zu Grunde liegen muß, so ist diese doch nichts weniger, als ein dem Bewußtsein so klarer und faßbarer Punkt. Wir tragen vielmehr in uns ein unergründliches Reich des Unbewußten, das, wiewohl unbewußt, doch real vorhanden ist. Auch auf das Moralische findet seine Anwendung, was wir in dieser Hinsicht am Intellectuellen so leicht beobachten können. Von dem unermesslichen Inhalt, den unsere Intelligenz und unser Gedächtniß in sich befaßen kann, tritt in jedem einzelnen Augenblick nur ein sehr kleiner Theil in unser Bewußtsein, wie von dem unzählbaren Heer der Gestirne jeden Augenblick nur ein unendlich kleiner Theil in das Feld des Teleskops rückt und vor dem Auge des Beobachters vorüberzieht. Gleichwie nun eine Erinnerung ein ganzes Leben hindurch im Hintergrunde unserer Seele schlummern kann, bis sie endlich einmal unserer Reflexion sich vergegenwärtigt, so tragen wir auch in moralischer Hinsicht manches in uns, wovon wir ein halbes, ja ein ganzes Leben hindurch vielleicht nichts ahnen. Jeden Augenblick aber kann das Ungeahnte in den Vordergrund treten und in Gestalt einer Willensregung oder doch einer Sollicitation des Willens sich kund geben. Wenn wir uns auch nichts Böses bewußt sind, so müssen wir dennoch bei etwas tieferer Selbsterkenntniß eine von vorneherein nicht zu begränzende Inclination zum Bösen bei uns voraussetzen, und das Bedürfniß nach Vergebung oder Bedeckung auch unserer verborgenen Sünden gewinnt durch diese Betrachtung eine ganz unermesslich große und ernste Bedeutung.

Denn mit der Lehre von einer an sich unschuldigen Concupiscenz können wir uns hier nicht abfinden, da, um es kurz zu sagen, die Gränzlinie zwischen einer Sollicitation, die sich an unseren Willen wendet, und dem wirklichen Sinnerreglassen des

legteren, in allen den Fällen, wo die erstere aus unserm eigenen Innern kommt, eine völlig unbestimmbare ist. Wir müssen allerdings, woran uns Mähler erinnert *), den wesentlichen Unterschied zwischen bloßem Reiz zur Sünde und bewußter Einwilligung festhalten, und das schwere Gewicht jeder Willensthat, in Vergleich mit einer bloßen Versuchung im Auge behalten. Löste unsere Lehre diesen Unterschied auf, erklärte sie alle bösen Willensthaten des Menschen, auch die verwerflichsten für bloße Ausbrüche der Erbsünde, d. h. für Naturphänomene, der Eruption eines Vulcans vergleichbar, dann wäre kein Vorwurf gegen eine solche Lehre zu stark. Aber wir thun dieß nicht. Wir behaupten insbesondere vom Wiedergeborenen eine solche Befreiung seines Innern, durch welche jede böse Willensthat oder Willensrichtung, auf welche er sich einläßt, hinsichtlich der Verantwortlichkeit analog mit dem Sündenfall des paradiesischen Menschen wird. Ebenso verwerfen wir den stoischen Satz, daß alle Sünden gleich seien, und behaupten vielmehr, daß jede einzelne Sünde etwas Individuelles ist, dessen Gewicht nur göttliche Allwissenheit bestimmen kann. Aber wir können, ja wir müssen, neben dieser Anerkennung, festhalten, daß schon die leiseste Regung der bösen Lust nicht ohne einen Antheil unseres Willens denkbar ist. Beginnt die Versuchung gewöhnlich damit, daß sich die Möglichkeit der Versündigung uns vorspiegelt und der Gedanke an dieselbe von unserer Imagination Besitz nimmt, so ist schon das Concupiren dieser Vorstellung, das Einlassen dieses Bildes nicht ohne Bethheiligung des Willens zu denken. In einem Wesen, dessen Wille absolut dem Gesetz der Heiligkeit homogen und unterworfen wäre, könnte ebensowenig von innen heraus eine Concupiscenz auftauchen, als in einem Wesen, das gar kein Willensvermögen hat, sondern ein bloß vegetirendes Pflanzenleben führt. Ebendeshalb können wir nun aber auch der Unterscheidung der peccata venialia und mortalia, so sehr sie sich

*) Symbolik S. 187. 188.

auf den ersten Anschein empfiehlt, nicht ohne weiteres bestimmen. Auch die protestantischen Ethiker haben sich häufig einer ähnlichen Unterscheidung, der von Sünden der Schwachheit und der Bosheit bedient. Aber so gewiß es einen solchen Unterschied geben muß, so ist doch auch hier die Gränzlinie eine unbestimmbare. Ein gereinigtes Gewissen wird es nie wagen, sich mit dem Begriff der Schwachheitsünde zu entschuldigen. Es wird fürchten, in demselben Augenblick, wo es eine solche Entschuldigung annähme, sich mehr als nur einer Schwachheitsünde schuldig zu machen.

Noch weniger aber dürfen wir wagen, uns in der Beurtheilung unserer selbst mit der Kategorie der *peccata venialia* und ihrer geringfügigkeit zu beruhigen. Denn wir wollen jetzt nichts weiter davon sagen, daß diese Benennung in sich selbst einen Widerspruch enthält, wenn sie besagen soll, daß irgend eine Abweichung vom göttlichen Gesetz an sich verzeihlich sei. Dieß wird zum Glück im katholischen System zum großen Theil dadurch wieder gut gemacht, daß der Gerechte eben für die läßlichen Sünden im Gebet des Herrn täglich Vergebung sich erbitten soll. Je tiefer wir in unser Inneres blicken, in jenen dunkeln Grund der Seele, aus dem die Gelüste aufsteigen und welcher selbst von dem Apostel als *ἀμαρτία* bezeichnet wird, je klarer unsere Erkenntniß des Heils und je mächtiger das in uns dominirende Princip der Heiligung wird, desto größer wird der Schmerz und das Schuldgefühl werden, das in uns durch jedes böse Gelüste hervorgerufen wird. Auf den Begriff läßlicher Sünden werden wir uns nicht mehr einlassen können, sondern auch für diese gering scheinenden Anwandlungen mit tiefer Demüthigung bei Christo Vergebung suchen und uns nur mit der verfühnenden Kraft seiner Leiden trösten können. Bei wachsender Heiligung bildet sich im Menschen ein immer feineres Gefühl und ein immer strengeres Gesetz für das Böse aus und es wird ihm dadurch das zum *peccatum mortale*, was dem niederen Standpunkt als *peccatum veniale* oder als ganz unschuldiger Reiz zur Sünde

erschien. Einem ähnlichen Gedanken wie diesem kann sich Adhler *) nicht ganz entziehen, aber statt ernstlich auf ihn einzugehen, und seine gewaltige Wahrheit zu erkennen, begnügt er sich, ihn als eine relativ „geistvolle Wendung“ zu bezeichnen, lenkt aber dann rasch von ihm ab, um ihn durch die höchst unpsychologische und unbiblische Lehre von den überverdienstlichen Werken zu paralysiren.

Erkennen wir also die Schwierigkeit der ethischen Fragen, die sich uns hier aufgedrängt haben, auch für den protestantischen Standpunkt an, so müssen wir doch behaupten, daß auf dem katholischen ihre Lösung nicht nur schwierig, sondern ganz unmöglich ist. Die protestantische Lehre kann dahin mißverstanden werden, als wollte sie den Unterschied zwischen Concupiscenz und Einwilligung aufheben, und beide in Hinsicht auf Verantwortlichkeit gleichstellen, als wollte sie ferner den Unterschied größerer und kleinerer Sünden überhaupt läugnen. Aber weder das eine noch das andere ist ihre Absicht, beides nur eine von ihren Segnern gezogene Consequenz. Die katholische Lehre aber, welche allerdings diese Fehler nicht begeht, nähert sich nicht nur zwei andern Verirrungen, sondern ist ihnen ganz offenbar unterlegen. Sie will, verkennend die Rechtfertigung als eine gnadenvolle Bedekung des im Abgrund des unbewußten Reichs noch vorhandenen Bösen, eine Sündlosigkeit behaupten, wo noch keine ist, und erklärt deshalb die Concupiscenz für unschuldig und die kleinen täglichen Sünden des Gerechten für an sich verzeihlich. Sie will zweitens den Unterschied kleinerer und größerer Sünden, der in abstracto so wenig ausgemittelt und festgestellt werden kann als Abstufung und Gewicht aller möglichen dogmatischen Verirrungen, formuliren, und die Folge ist, daß sie eine Casuistik erzeugt, welche durch ihre Aeußerlichkeit alle ächte Moral untergräbt. Denn wie das zur Seligkeit erforderliche Maas der Erkenntniß nicht durch eine

*) Symbolik S. 216.

Formel festgestellt werden kann, sondern in jedem Individuum individuell sich gestaltet, so ist auch Gewicht, Verantwortlichkeit und Folge jeder Sünde nach der Entwicklungsstufe dessen, der sie begeht, unendlich verschieden, und wer sich in strenger Selbstprüfung nicht mit Andern, sondern mit dem absoluten göttlichen Gesetze und mit dem heiligen Vorbild Christi vergleicht, dem wächst auch das peccatum veniale der katholischen Casuistil zur tief niederbeugenden Schuldenlast heran.

Von Empfindungen, wie die eben angeedeuteten, sind die Reformatoren ausgegangen, wenn sie von dem Kampf des Gerechten mit dem Bösen, das noch in ihm selbst wohnt, Schilderungen entwerfen, welche bei ihren Anhängern nachtheiligen Mißverstand hervorriefen, unsern Gegnern aber einen theils wirklichen, theils vielleicht nur scheinbaren Abscheu einflößten*). Wir haben bereits gezeigt, wie auch unter uns Protestanten Reactionen gegen den Mißbrauch reformatorischer Lehren eintreten mußten; wir haben daran erinnert, wie dieß wirklich durch die Arminianer in der reformirten Kirche und mit viel tieferer religiöser Einsicht durch die Häupter des Pietismus in der lutherischen Kirche geschah. Am weitesten ist diese Reaction von den Wesleyan Methodists getrieben worden. Auf die Stelle des Johannes gestützt: „wer

*) Wenn Melanchthon in den locis sagt: Annon sua etiam quaerunt sancti? annon in sanctis amor est vitae, gloriae, securitatis, tranquillitatis rerum? wenn Luther und Calvin Aehnliches bekennen über das Böse, was auch in den Heiligen noch wohnt und von ihnen noch bekämpft werden muß, so erlaubt sich Mithler die Mißdeutung, als hätten die Reformatoren ein Herrschen solcher Neigungen oder gerabezu eine habituelle Eiferhaftigkeit im Sinne gehabt! So gewinnt er Stoff zu Exclamationen der Entrüstung: „wirklich ein wunderlicher Heiliger, der „das Seinige sucht, und nicht Christi Ruhm; ebenso seltsam ist „die Verbindung von Begriffen, wenn uns zugemuthet wird, einen „geizigen, unzüchtigen Heiligen zu denken u. s. w.“ (Symbolik S. 139.) So ganz und gar kann man von dem Verständniß der Reformatoren verlassen bleiben, obwohl man sich zu polemischen Zwecken in ihren Werken so ziemlich umgesehen hat!

aus Gott geboren ist, der sündigt nicht," 1. Joh. 3, 9. — über welcher sie die andere übersehen: „so wir sagen, wir haben nicht Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns," 1. Joh. 1, 8. — verlangen und behaupten sie eine sündlose Vollkommenheit (sinless perfection) des Wiedergeborenen. Aber die Folge ist hier dieselbe, wie im katholischen System: da sie das fortdauernde Phänomen der Concupiscenz nicht ablängnen können, sind sie genöthigt, diese für indifferent zu erklären, und so begegnet es ihnen gleich wie den Katholiken, daß sie, indem sie die höchste Strenge des Gesetzes durchführen zu wollen scheinen, nachher gerade dadurch genöthigt werden, seine Schärfe abzustumpfen, und die scheinbar so hoch gestellten Forderungen in bedenklicher Weise abzuschwächen. Ich fürchte, daß auch die neuesten Versuche, welche in England gemacht worden sind, um dem Gerechten eine Christus = ähnliche Sündlosigkeit beizulegen, auf ähnliche Resultate hinauslaufen.

Es waren richtige Erfahrungen, von denen die Reformatoren ausgingen. Aber dadurch waren sie nicht befugt, den Satz, „daß die Erfüllung der göttlichen Gebote unmöglich sei," als einen Bestandtheil christlicher Predigt aufzustellen. Wenn sich hiegegen das Tridentinum erklärt (Sess. VI, cap. 11. und can. 18.), so hat es hierin ein wenigstens relatives Recht. Die Gefahr ist zu groß, daß hiedurch dem heiligen Willen Gottes etwas vergeben werde, und der Vortrag eines solchen Satzes ist gegen alle biblische Analogie. Der apostolischen Lehre wird es vielmehr entsprechen, wenn der Christ seinen Lauf stets von neuem mit dem Verlangen und mit der Hoffnung auf eine wahre, durch den heiligen Geist ihm möglich gemachte Vollkommenheit anhebt. —

Sehen wir jetzt auf die andere Frage über, ob der Gerechtfertigte, wie die protestantische Lehre sagt, eine Gewißheit der empfangenen Rechtfertigung haben soll, oder ob er eine solche, wie die katholische Kirche meint, außer durch ganz besondere Offenbarung, gar nicht haben kann, so müssen wir hier vor

Allem Unterscheidungen aufstellen, ohne welche in dieser Untersuchung nichts erreicht werden kann.

Darin sind wohl beide Theile einig, daß, wie das Concilium von Orient (Sess. VI, cap. 9.) andeutet, diese Frage zwei Seiten hat, je nachdem der Christ auf die göttliche Barmherzigkeit oder auf sich selbst blickt. Wie die erste Betrachtung Zuversicht und Freudigkeit weckt, so die zweite Besorgniß und Zweifel. Die Frage ist also eigentlich so zu stellen, welche von beiden Betrachtungen im Leben des Christen überwiegen soll?

Sodann wäre es ein schweres Mißverständnis, wenn man die Gewißheit, von welcher hier die Rede ist, mit jenen Ueberzeugungen homogen dächte, welche auf mathematischer oder dialectischer Demonstration beruhen. Auch in menschlichen Verhältnissen gibt es eine Festigkeit der Ueberzeugung, welche nicht ein reiner actus intellectus ist, sondern auf dem Vertrauen beruht, welches wir auf eine Persönlichkeit setzen und oft auf sie zu setzen fortfahren, auch wenn wir kein Mittel haben, die Zweifel Anderer durch Beweise, welche ihrem Verstand einleuchten müßten, zu heben. Eine ähnliche Zuversicht, wie das Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines Menschen, ist die Gewißheit, die wir von der göttlichen Gnade haben sollen und können. Es wäre gut, wenn man hier zwischen certitudo und fiducia, Gewißheit und Zuversicht unterschieden und nur das letztere Wort in der Erörterung über diesen religiösen Gegenstand angewendet hätte.

Endlich, und dieß ist wohl die wichtigste aller hier anzubringenden Distinctionen, müssen wir behaupten, daß die feste Ueberzeugung von der uns gewordenen Rechtfertigung oder von unserer Aufnahme in den Stand der Gnade, mit der Gewißheit, zur Zahl der Prädestinirten zu gehören, nicht ein und dasselbe ist. Das erste, die Zuversicht des Christen auf die ihm in Christo zugewendete Vaterliebe Gottes ist sicher in den heiligen Schriften gegründet, das zweite, eine Gewißheit der Prädestination, welche die Ueberzeugung der Unmöglichkeit des Abfalls in sich schloße,

vermag ich wenigstens in der Bibel nicht zu finden. Die katholische Lehre aber verwirft nun nicht nur (mit Recht) das letztere (Sess. VI, can. 15. 16.), auch das erstere wird für unmöglich erklärt, wenn die Väter von Orient sagen: Niemand könne mit untrüglicher Gewißheit wissen, daß er Gnade erlangt habe (Ibid. cap. 9 fin.).

Die biblische Lehre, welche hier entscheiden muß, ist die vom Zeugniß des heiligen Geistes: „der Geist gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind“ (Röm. 8, 16.) — wie dieß zu verstehen, muß zuvörderst mit einigen Worten erläutert werden.

Gibt es für das, was die heiligen Schriftsteller unter dem Zeugniß des heiligen Geistes verstehen, eine psychologische Analogie in der Sphäre des natürlichen Lebens, so kann nur das gute Gewissen als eine solche betrachtet werden. Ähnlich wie dessen Aussagen im Innern des Menschen sich ankündigen, wird sich auch die Stimme des Geistes vernehmen lassen. So viel höher auch der Ursprung des Zeugnisses des heiligen Geistes ist, dennoch wird es sich in ähnlicher Form wie das Zeugniß des Gewissens aussprechen und wie eine Verklärung des letzteren in höherer Sphäre erscheinen. Das Zeugniß eines reinen Gewissens wird aber gerade dann vernehmbar, wenn wir in einer von außen bedrängten Lage uns befinden, etwa unschuldig verfolgt oder verläumdet, und dann ohne unser Zuthun aus unserm tiefsten Innern ein Bewußtsein unserer guten Sache aufsteigt, das uns mit tiefer Vernüpfung erfüllt. Ähnlich wird es sich nun auch mit der entsprechenden höheren Erfahrung im Leben des Christen verhalten.

Wir dürfen nicht annehmen, daß das Zeugniß des Geistes, von dem der Apostel spricht, eine ganz außerordentliche innere Offenbarung sei, die etwa nur den Aposteln und einigen wenigen Auserwählten des apostolischen Zeitalters zu Theil wurde, auf gleicher Linie stehend mit der Gabe der Prophetie. Dieß scheint die Voraussetzung mancher katholischen Theologen zu sein. Aber

der Apostel bezeichnet das, was er meint, zu deutlich als eine allen wahren Christen gemeinsame Erfahrung; wir dürfen dieselbe nicht als Prrogative einiger Heiligen fassen, sondern müssen sie als vollendendes Attribut und Kennzeichen der Adoption und Wiedergeburt betrachten, zu welcher alle Christen berufen sind, zu welcher somit alle gelangen können und sollen.

Aber eben so sehr werden wir uns vor einem entgegengesetzten Irrthum häuten müssen. Ich meine die Vorstellung, als möchte mit dem Stande der Gnade das Bewußtsein desselben als ein völlig unverrcktes, unwandelbares und immer gleich lebendiges verbunden sein. Ich finde nicht, daß der Apostel sagen wollte, mit dem Eintritt der Wiedergeburt gehe am Firmament des Jannern diese Sonne so auf, daß sie von nun an zu ewig unbedwlter Klarheit stehen bliebe. Nicht wie eine fortwährende und sich stets gleiche Naturthat des neuen, innern Lebens ist das Bewußtsein der Kinderschaft zu fassen. Denn die Anwesenheit dieses neuen Lebens ist anderer Art, als wie sich etwa die Gnostiker das Dasein eines unvertgliehen himmlischen Elements in den pneumatischen Menschen dachten. Die Forderung einer absoluten und unverrückten Gewitheit des Heiß, wie sie von den großen Gründern der methodistischen Kirche am Anfang ihrer Wirksamkeit ausgesprochen wurde, mit der Bethuerung, daß, wer sie nicht besitze, unter dem Fluch sei, — diese Forderung ist nicht in der heiligen Schrift gegründet.

Der Mensch soll und kann nicht durch bloße Versenkung in sein Inneres der göttlichen Gnade gewiß werden. Das Evangelium kömmt ihm entgegen, und die Verkündigung der Versöhnung, die Gott gestiftet hat, der allgemeinen Vergebung, die er anbietet, weckt in dem wahrhaft vorbereiteten Hörer ein nicht menschliches, sondern von oben ihm gegebenes Bewußtsein, daß auch ihm dies gelte, daß auch er dieses Heiß sich erfreuen dürfe. Durch die Predigt vom Glauben, nicht durch gesetzhche Anstrengungen, hatten die Galater den Geist empfangen, Galat. 3, 2. — Zur Erläu-

terung dieser Stelle dient die Erzählung der Apostelgeschichte im zehnten Kapitel. Als Petrus vor der Versammlung im Hause des Cornelius in seinem Vortrag so weit gekommen war, daß er sagen konnte: „Von diesem Jesus zeugen alle Propheten, daß in seinem Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen“ — da fiel, als Petrus diese Worte redete, der heilige Geist auf alle, die das Wort hörten. (Act. 10, 43. 44.)

Wie nun das Bewußtsein der göttlichen Gnade, ein mächtiger Antrieb, sich ihrer zu getrösten und zu freuen, Gott für seine Liebe zu danken und ihn als Vater anzubeten, nicht von selbst im Menschen entstehen kann, sondern durch die Verkündigung des Wortes von der Gnade in ihm geweckt werden muß, so kann der Mensch auch nicht aus sich selbst das einmal in ihm lebendig gewordene Zeugniß des Geistes bewahren. Er ist stets in Gefahr, daß es schwächer werde oder wieder verstumme; nur durch das Evangelium kann es immer von neuem wieder geweckt werden. Eine stete innerliche Buße von Seiten des Menschen ist erforderlich, aber nicht aus ihr allein vermag die Stetigkeit des Bewußtseins der Kinderschaft hervorzugehen, dieses soll vielmehr durch das immer neue Entgegenkommen der göttlichen Gnade im Wort und in den Sacramenten geweckt werden. Dieß heilige Feuer bedarf stete Nahrung, und diese Nahrung kann ihm nur aus derselben Quelle werden, aus der es anfangs entsprungen war. —

Der Apostel selbst deutet an, daß es die Zeiten des Leidens sind, in welchen sich dieses Zeugniß des Geistes am mächtigsten offenbart. Wenn im tiefsten Leiden sich dennoch der Geist in uns regt, der uns zu kindlichem Gebete antreibt, dann erkennen wir mit Bestimmtheit, daß das, was in uns ist, höher als alle menschliche Kraft und Imagination, daß es göttlich und übernatürlich, daß es das Zeugniß des heiligen Geistes ist. Röm. 8, 18—27.

Erprobt sich auf solche Weise die durch das Evangelium geweckte kindliche Zuversicht, fühlt der Mensch sich gedrungen, Gott für seine Liebe, mit der er uns zuerst geliebt hat, zu danken, den Gedanken, als wäre er nicht ein Gegenstand der göttlichen Gnade, als Undankbarkeit und Unglaube abzuweisen, — so würde wohl Niemand Ursache haben, in dieser Stimmung etwas „Unheimliches“ zu finden. Ich hoffe, Röhl er selbst würde, wenn ihm in dieser Weise die gewisse Zuversicht eines Menschen auf die Seligkeit entgegenträte, sein Urtheil zurücknehmen. „Ich glaube,“ so sagt er nämlich (Symbolik S. 197.), „daß es mir in der Nähe „eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne alle Umstände gewiß „zu sein erklärte, im höchsten Grade unheimlich würde, und des „Gedankens, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe, wüßte „ich mich wahrscheinlich nicht zu erwehren.“

Es gibt eine Art, die gewisse Zuversicht zu äußern, welche allerdings Bedenlichkeiten hervorrufen kann, ob sie rein aus dem Geiste Gottes stammt, ob nicht menschliche Einbildungskraft und erzwungene Steigerung des Bewußtseins durch ein tief eingesogenes einseitiges Dogma mitwirken. Nur sei es ewig fern von mir, in solchen Fällen, von denen ich jetzt spreche, mir den leisesten Verdacht eines diabolischen Einflusses zu erlauben. Bedenklichen Eindruck aber, meine ich, kann es machen, wenn ein Anhänger der strengen Lehre von Dortrecht mit der Versicherung, daß es eine unabänderlich bestimmte Zahl unwiderruflich und unfehlbar Ausgewählter gebe, die Behauptung verbindet, er wisse gewiß, daß er selbst und die Seinigen zu dieser Zahl gehören. Es ist dieß nichts, als die äußerste Consequenz des calvinischen Standpunkts. Denn in Calvin's Lehre liegt bekanntlich dieß, daß mit der wahren Wiedergeburt unfehlbar auch das *donum perseverantiae* gegeben werde, so daß, wer einmal das Zeugniß der empfangenen Gnade in sich trägt, zugleich gewiß sein darf, er werde es nie mehr verlieren, denn das Gepräge, welches Gott den Herzen

seiner Kinder einpräge, sei ewig unverwundlich. Es muß hier auf einen Unterschied zwischen der augustinischen und der calvinischen Lehre aufmerksam gemacht werden, — nicht als entspräche die erstere vollkommen der heiligen Schrift, sie steht ihr nur um etwas näher, als die letztere. Nach Augustinus kann in einem Menschen die wahre Wiedergeburt vorhanden sein und ihm dann gemäß einem unerforschlichen Gerichte doch das *donum perseverantiae* versagt werden. Nach Calvin besitzt derselbe, der einmal ein Kind Gottes geworden, in seinem Herzen ein unverlierbares göttliches Gepräge. Nach Augustinus ist also ein Abfall des Wiedergeborenen möglich, indem nicht alle Wiedergeborenen auch erwählt sind, nach Calvin ist der Abfall, in den ein Wiedergeborener geräth, nur für einen scheinbaren zu halten, aus dem der Erwählte, wenn auch durch große Schmerzen, doch endlich wieder zum Heil hindurchbringt.

Diesen Ansichten, namentlich der calvinischen gegenüber, vertritt die katholische Kirche gemeinsam mit der lutherischen Theologie eine große und unendlich wichtige Wahrheit, indem sie die Möglichkeit des Abfalls behauptet und einen jeden Gläubigen vor dieser Möglichkeit warnt. Diejenigen, welche diese Möglichkeit läugnen, sollten endlich einmal aufhören, die Warnungen im Briefe an die Hebräer im sechsten und im zehnten Kapitel sophistisch umzudeuten. Die Möglichkeit einer völligen Apostasie der wahrhaft Gläubigen und die Unmöglichkeit einer Rettung für die dazwischen Gerathenen, ist dort mit gleicher Bestimmtheit ausgesprochen. Wir müssen beides mit derselben Offenheit anerkennen, wie es einer unserer trefflichsten Schriftforscher, Rudolf Stier in seinen Homilien über den Brief an die Hebräer gethan hat. Wer sich damit nicht ausöhnen kann, würde am besten thun, nach Luther's Vorgang, der in diesen Stellen bekanntlich einen „harten Knoten“ fand, die ganze Epistel zu verwerfen. Nur würde dann die Consequenz verlangen, über ähnliche Warnungen des Paulus Röm. 8, 13 und Galat. 6, 7, 8, welche ebenfalls

die Möglichkeit des Abfalls voraussetzen, das gleiche Urtheil zu fällen!

Wenn die wahren Protestanten sich einmal dahin vereinigen könnten, in diesem Punkte ihre Ueberzeugungen einer unbefangenen Auffassung der heiligen Schrift zu unterwerfen, so wäre für die Verständigung mit der katholischen Kirche sehr viel gewonnen. Nur hat auch der im Katholicismus festgestellte Lehrtypus seine Fehler. Er ist so gestaltet, daß die Lehre von der Prädestination gar keine praktische Bedeutung mehr hat, sondern nur einen dunkeln Hintergrund bildet, auf den man sich gar nicht einlassen kann. Nun sollte aber, wenn anders unser christliches Leben dem im neuen Testament gegebenen Vorbild in jeder Hinsicht ähnlich werden soll, auch die Lehre von der Erwählung eine Stelle unter den Wahrheiten gewinnen, welche das religiöse Bewußtsein bestimmen. Es ist unläugbar, daß die göttliche Erwählung bei Paulus, und nicht nur bei ihm, als letzter und höchster Trost für die Gläubigen in Betracht kommt. Die lutherischen Theologen haben die außerordentlich schwere Aufgabe zu lösen versucht, dieß Element in ihre Lehrweise aufzunehmen, ohne in den Calvinismus zu verfallen, der die ganze Heilsordnung durch seine Konsequenzen zu zerstören droht. Als Ausgangspunkt der lutherischen Tradition kann hier die treffliche Stelle über die Prädestination in Luther's Vorrede zum Brief an die Römer betrachtet werden. Erst wenn der Christ durch Buße und Glaube in den Stand der Gnade eingetreten ist und auf dem Weg der Heiligung zu wandeln begonnen hat, wenn dann Leiden und Anfechtungen ihn treffen, ist er darauf angewiesen, in der ewigen Erwählung seinen Trost und Halt zu suchen. Von vorneherein wird jede Gräbelei über die Vorherbestimmung als Sünde und Vermessenheit verpönt. Entfaltet dann im Zustand des Leidens das Leben aus Gott seine höchste Reinheit und Kraft, so sagt uns das Zeugniß des Geistes, welches in solchen Momenten am mächtigsten wird, zugleich dieß, daß wir Gegenstand einer ewigen

und über alles mächtigen Liebe sind. Es sind dieß Lagen, in welchen der Wille des Menschen ohnehin so geläutert ist, daß von einem Mißbrauch dieses Trostes nicht mehr die Rede sein kann, wohl aber von einer weltüberwindenden Kraft, die aus ihm entspringt. In einer Lage, wo ohnehin jede Lust zur Sünde erstirbt, ist der Mensch fähig den Trost zu fassen, der in den Worten liegt: „Niemand wird meine Schafe aus meiner Hand reißen; mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als Alles, und Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen.“ Joh. 10, 28. 29. Ein nach außen hin wirkender Schutz der Allmacht ist uns hiemit zugesagt, nicht eine Garantie gegen uns selbst ist uns damit gegeben. Die Möglichkeit eines von uns ausgehenden Abfalls ist auch mit solchen Stellen nicht ausgeschlossen, die Freiheit des Menschen, der die Sünde aus sich selbst neu erzeugen kann, ist auch im Zustande der Wiedergeburt nicht aufgehoben.

Die lutherische Lehre begnügt sich damit, die praktische Bedeutung der Erwählungslehre zu zeigen. Vermischt man an ihr die dialektisch-systematische Durchführung des Begriffes der Prädestination, so mag dieß, wenn man die Lehrbegriffe nur als menschliche Systeme ohne Rücksicht auf die Autorität der Schrift mit einander zusammenstellt, ein Tadel sein. Für den Standpunkt des christlichen Glaubens wird dieser Tadel aber dadurch weit aufgewogen, daß die lutherische Lehre in der Unterwerfung unter die heilige Schrift und der allseitigen Aneignung ihres Inhalts hier den Ruhm der Consequenz für sich hat.

Will man sich auf dem Standpunkt der christlichen Erfahrung halten und nur vom religiösen Interesse leiten lassen, so kann gegen die hier vorgetragene Lehre wohl nur Folgendes noch eingewendet werden. Ein Evangelium, welches zwar eine gewisse Zuversicht der empfangenen Gnade wirke, aber dabei noch die Gefahr des Verlustes derselben offen lasse, sei kein Evangelium. Dieß ist der Sinn der Einwürfe, welche von den Calvinisten

hier noch erhoben zu werden pflegen. Wir müssen aber sagen: wie, wenn es zur christlichen Entfagung und zur Uebung des Glaubens gehörte, die Zukunft ganz Gott anheimzustellen und sich an dem Bewußtsein der empfangenen und gegenwärtigen Gnade genügen zu lassen? Die Wangigkeit vor künftigem Abfall soll in uns von Zeit zu Zeit erwachen, sie soll und sie wird uns aber zu stets neuem Eingehen in uns selbst, zu desto festerer Aneignung der empfangenen Gnade antreiben und so den Frieden des Gewissens statt ihn zu zerstören nur befestigen.

Wir müssen das viel triftigere Bedenken aussprechen, ob nicht gerade die calvinische Zuversicht, erwählt zu sein, den beständigen Keim des Zweifels in sich selbst trägt. Denn wenn es nun einmal nicht wahr sein soll, daß Gott geneigt ist, alle Menschen selig zu machen, wenn sein Wohlwollen von Anfang an durch den verborgenen Rathschluß der Erwählung auf eine bestimmte Zahl von Menschen eingeschränkt ist, gerade dann werde ich nie gewiß wissen können, ob ich einer aus dieser Zahl bin. Nur die Lehre von der allgemeinen Gnade gibt mir die volle Gewißheit, daß ich die göttlichen Anerbietungen auch auf mich beziehen darf.

Wir müssen nach dem allen sagen: Im Gegensatz zur calvinischen Lehre ist die katholische in ihrem Recht, im Gegensatz zu einer richtigen und vollständigen Auffassung der biblischen Lehre vom Zeugniß des Geistes hat sie mit ihrer Behauptung: „nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum“ — Unrecht.

Die ganze hieher gehörige Bestimmung der Sessio VI, cap. 9 enthält eigentlich einen, wenigstens anscheinenden Widerspruch: *Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat cet.* Es liegt hier die gute Absicht zu

Grunde, zwei Seiten des christlichen Lebens festzuhalten; wir erkennen an, daß diese zwei Seiten existiren, behaupten aber, daß die erstere, das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit überwiegen muß, wenn unser Leben dem apostolischen Vorbild entsprechen soll. Durch die Bestimmtheit aber, mit welcher nun die zweite Seite hervorgehoben wird, durch die Behauptung, Niemand kann gewiß wissen, daß er Gnade gefunden, wird die Wahrheit und Bedeutung der ersten geradezu aufgehoben. Wir müssen uns freuen, daß auch hier noch günstigere Deutungen möglich sind, von denen wir uns nur nicht überzeugen können, daß sie dem Sinn des Decrets vollkommen entsprechen. Eine solche günstige Wendung ist es, wenn Röhlcr (a. a. O. S. 194) sagt: „der katholische Christ harret, obgleich ohne falsche Sicherheit, doch trostvoll, ruhig und mit völliger Hingebung in Gottes Barmherzigkeit dem Tage entgegen, an welchem Gott entscheiden wird.“ Aehnlich haben ältere katholische Theologen behauptet, die Ungewißheit über den Stand der Gnade hebe den Frieden des Gewissens nicht auf. Kann wirklich Beides zusammenbestehen, jene Ungewißheit, welche das Concilium einschärft, und der Friede mit Gott, den Paulus aus der Rechtfertigung herleitet (Röm. 5, 1), so müssen wir uns dessen, wenn wir es gleich nicht verstehen, für diejenigen katholischen Christen freuen, welchen nach ihrer Versicherung durch die Zweifel an der Gnade der wahre Friede nicht gestört wird. Die Kirche aber, welche jene Zweifel zum Gesetz macht, veranlaßt uns dadurch zu der Vermuthung, sie wolle in ihren Gläubigen eine gewisse Scheu vor der Annahme des Zeugnisses des heiligen Geistes erhalten, damit nicht durch das Aufhören des Zweifels eine zu große innere Freiheit und Selbstständigkeit erwache; es soll, so scheint es fast, der Christ nie zu der Mündigkeit gelangen, in welcher er sich etwa der mannigfaltigen und stets wiederholten Hülfsmittel der Kirche nicht mehr bedürftig und allzu unabhängig fühlen möchte.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Noch zwei Hauptpunkte, die mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammenhängen, haben wir zu betrachten, ehe wir die Erörterung dieses Gegenstandes als geschlossen ansehen dürfen: die Lehre von den guten Werken und ihrer Verdienstlichkeit, sodann die Lehre vom Purgatorium.

Beginnen wir mit einer allgemeineren Reflexion über Bedeutung und Erfolg dessen, was die beiden Kirchen von den guten Werken lehren. Wir kennen die alte Anklage, daß die protestantische Lehre vom Thun guter Werke abhalte, daß sie dieselben, wenn auch nicht verbiete, doch für „unnöthig zur Seligkeit“ und somit für überflüssig erkläre, was sich natürlich die fleischliche Gestinnung der Menschen nicht zweimal gesagt sein lasse. Dieser Vorwurf ist leicht zu beantworten, wenn man sich in der Antwort auf die richtig verstandene und mit der Weisheit und Mäßigung, die aus eigener Erfahrung fließt, vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung berufen darf. Im Hinblick auf sie müssen wir sagen, was unzähligemal, am besten wohl von Melancthon entgegnet worden ist: gerade unsere Lehre zeigt erst, was wahrhaft gute Werke sind und wie sie geschehen können, sie zeigt, wie die guten Werke freiwillig und anspruchslos aus reiner Dankbarkeit und Gegenliebe, aus einem mit Gott veröhnten Herzen hervorgehen müssen; eine solche Stimmung des Herzens wird

aber eben nur durch die evangelische Lehre vom Glauben hervorgerufen *).

Wenn die Erkenntniß, daß wahrhaft gute Werke nur aus der Quelle eines mit Gott versöhnten Gemüths hervorgehen können, auch in der katholischen Kirche sich findet, so verdankt diese selbst die Wiedererneuerung dieser Einsicht vorzüglich den Reformatoren und der heilsamen Rückwirkung, welche die Lehre derselben auf den Katholicismus ausgeübt hat.

Wir haben eingestanden: nur wo unsere Lehre richtig vorgetragen und richtig verstanden wird, bringt sie solche Früchte. Aber ist sie auch immer so vorgetragen worden, und ist wenigstens ein solcher günstiger Erfolg das vorherrschende gewesen, was man an der protestantischen Kirche wahrnehmen konnte? Wir kommen hier auf eine schon früher ausgesprochene traurige Wahrheit zurück. Nicht ohne Grund ließ Luther selbst so bittere Klagen über den Unbau der Evangelischen und ihren „schändlichen Geiz“ vernehmen. Die ganze Geschichte zeigt, wie sehr seit der Reformation der frühere Eifer, der sich in großartigen Stiftungen und kirchlichen Unternehmungen gezeigt hatte, erkaltete. Noch jetzt zehrt die Kirche sowohl in protestantischen als in katholischen Ländern großentheils von den Stiftungen, welche das Mittelalter hinterlassen hat; aus ihnen fließen noch mannigfache Hülfquellen zu wohlthätigen Zwecken; und die große Wohlthätigkeit der mittleren Jahrhunderte, welche freilich von selbstüchtigen Kirchenfürsten und schwelgerischen Klöstern unendlich viel gemißbraucht worden ist, — sie entsprang aus der katholischen Lehre vom Verdienst der Werke. Dieß war der unendlich mächtige Hebel, durch den die katholische Kirche bei den Völkern so Großes ausrichtete. Kein gothischer Dom würde sich erheben, wenn nicht der Glaube, es sei verdienstlich am Hause des Herrn mitzubauen, die Mittel dazu zusammengebracht hätte; kein Kreuzzug in das heilige Land

*) Bzl. Confessio Augustana, artic. XX.

• Hierf., Vorlesungen. 2.

und vielleicht auch keine gemeinsame Bewaffnung christlicher Nationen gegen den Erbfeind des christlichen Namens wäre zu Stande gekommen, hätte nicht die aus hohem Alterthum sich herschreibende Ueberzeugung, durch den Martyrthod die Sünde sühnen und den Himmel sich erwerben zu können, die Völker dazu begeistert.

Die Lehre vom Verdienst der Werke hat ihre Wurzeln in den frühesten Jahrhunderten des christlichen Alterthums; sie entwickelte sich besonders in dem Maße als die Kirche zur Volkskirche sich erweiterte. Wir wissen, daß sie damit auf den Standpunkt des Gesetzes zurücktrat. Das gesetzliche Streben aber geht von der Voraussetzung aus, daß durch Werke das ewige Leben errungen werden müsse und könne.

Der streng gesetzliche Standpunkt ist nun jedenfalls, wenn auch nicht der des Evangeliums, doch ein besserer als der Standpunkt falscher Freiheit und Gesetzlosigkeit. Das Gesetz mit Ernst und Eifer vorgetragen, ist eine haltende, schützende und vorbereitende Macht; die Verkündigung falscher Freiheit demoralisirt.

Aber es fragt sich eben, ob die katholische Kirche des Mittelalters auch nur den streng gesetzlichen Gesichtspunkt einhielt? Dieser dringt auf das Innere, auf die Reinheit des Herzens und der Motive; Pharisäismus ist es, nur die Aeußerlichkeit zu verlangen und die Unreinheit des Innern zu übersehen. Erst dieser Pharisäismus, der im Katholicismus geherrscht hat und noch jetzt in weiter Ausdehnung vorhanden ist, rief die Reformation hervor und mußte sie hervorrufen. Von ihm suchte nun auch die katholische Lehre sich loszuminden; wie weit ihr dieß gelungen ist, müssen wir zu bestimmen suchen; wir müssen sehen, ob nicht ihre Theorie, so günstig sie sich auch darstellen läßt, immer noch eine Beeinträchtigung des Evangeliums mit sich führt, und einen Keim enthält, aus welchem sich mit allzu richtiger Consequenz die scheinbar abgeschnittene Werkheiligkeit wieder erzeugt. Man hegt

von unserer Seite her den Verdacht, daß in der katholischen Theorie, während sie uns durch möglichst biblisch lautende Sätze zu versöhnen sucht, doch zugleich dieselbige Uebung guter Werke und jenes falsche Vertrauen auf dieselben, welches wir beim katholischen Volke fortwährend wahrnehmen, absichtlich geschont werde.

Bossuet exponirt uns die katholische Lehre vom Verdienst der Werke so, daß er glaubt am Ende die drei Sätze aus ihr ziehen zu dürfen: „unsere Sünden werden uns aus reiner Barmherzigkeit um Jesu Christi willen vergeben;“ „die Gerechtigkeit, die „durch den heiligen Geist in uns ist, verdanken wir einer freien „Gnade (à une libéralité gratuite);“ „alle guten Werke, die „wir thun, sind eben so viel Geschenke der Gnade.“ Welcher evangelische Christ müßte sich mit diesen Sätzen nicht einverstanden erklären! Aber diese Sätze stellen eben nur die günstige Seite dar, welche man der katholischen Theorie allenfalls abgewinnen kann; diese Theorie selbst enthält noch ganz andere Elemente; und diese andern Elemente erweisen sich in der Praxis so wirksam, daß wir zusehen müssen, ob sie nicht schon in der Theorie zu jenen richtigen Sätzen in einem Verhältniß stehen, durch welches die Wirksamkeit der besseren Einsichten paralyfirt wird. Den angegebenen Lehrsätzen stehen nämlich die andern zur Seite: welche erstens die Möglichkeit vollkommen guter Werke, zweitens die Möglichkeit von über das Gesetz hinausgehenden guten Werken, drittens eine Verdienstlichkeit der Werke des Christen vor Gott behaupten. Dieß sind die drei Behauptungen, welche wir nach der Reihe zu analysiren haben.

Das Tridentinum lehrt (Sess. VI. cap. 16): die Gerechtfertigten können durch Werke, die in Gott gethan sind, dem göttlichen Gesetze vollkommen genug thun (plene satisfacere). Wir

*) Bossuet exposition de la doctrine de l'Eglise Catholique pag. 141, ed. 1757.

dagegen sagen: wenn auch der Christ seinen Lauf stets von neuem so anheben muß, als würde es ihm von diesem Augenblick an mit der völligen Reinheit und Unschuld seines innern und äußern Lebens gelingen, so ist doch zu befürchten, daß an dem Gesetze Gottes, d. h. am absoluten Maasstab gemessen, das Leben auch des vollendetsten Christen, der je gelebt hat, tadelhaft und somit verwerflich erscheine. Dieß ist es, was Luther etwas excentrisch so ausgedrückt hat: „in jedem guten Werke sündigt der Gerechte mortaliter oder wenigstens venialiter.“ Nicht die Paradoxie, sondern den angegebenen Sinn dieser Sentenz vertreten wir. Dieser ist aber kein anderer Gedanke als der, den Schleiermacher so ausgedrückt hat: daß auch an unsern guten Werken etwas ist, vermöge dessen wir für dieselben Vergebung bedürfen.

Nun versichert uns Möhler, wenn wir nur dieß wollten, daß die guten Werke des Christen unvollkommen seien, so wäre kein Streit der Confessionen*). Wollte Gott, daß er Recht hätte. Wie aber kann er Angesichts der eben citirten Stelle aus dem Tridentinum, wie kann er, der die Lehre von den operibus supererogationis vertheidigt, so etwas behaupten? Was die Stelle aus dem Tridentinum betrifft, so enthält sie neben dem plene satisfacere die merkwürdige Limitation: pro hujus

*) Möhler, neue Untersuchungen 2. Aufl. S. 300: „Würde daher der Protestantismus nur eine unvollkommene Gesetzeserfüllung behaupten und nicht vielmehr es auch noch für möglich halten, daß der Gerechte als solcher sogar in sehr schweren Fällen noch gegen das Gesetz handeln könne, so wäre kein Unterschied der Confessionen. S. 291 nennt Möhler die Behauptung: „die Katholiken lehren absolute Unschuldlichkeit und Vollkommenheit des Gerechten“ eine „historische Unwahrheit.“ Dieß wäre sie allerdings, wenn man damit sagen wollte, nach katholischer Lehre sei jeder Gerechtfertigte sündlos. Aber davon handelt es sich gar nicht, sondern ob nach katholischer Lehre die vom Gesetz erforderte Sündlosigkeit in diesem Leben vollkommen erreichbar sei. Und hierüber kann nach den Erklärungen des Tridentinum kein Zweifel sein.

vitas statu. Diese Limitation aber so unbestimmt hingestellt, ohne nähere Erläuterung über die Gränzen der Vollkommenheit, welche in den Verhältnissen dieses Lebens liegen, hebt, da das plene satisfacere festgehalten werden soll, die Vollkommenheit des Gesetzes auf. Dieß aber ist die allerungünstigste Lösung der Schwierigkeit, bei der wir uns am wenigsten beruhigen können. Wir fühlen uns gedrungen, das göttliche Gesetz in seiner absoluten Reinheit und Heiligkeit aufzufassen, wie es in der heiligen Schrift erklärt und im Vorbild unseres Erlösers uns vor Augen gestellt ist, mit diesem verglichen erklären wir auch den vollendetsten Heiligen für einen Sünder und auch das Beste, was die Gnade in uns wirkt, für unvollkommen und für befeckt^{*)}. Die katholische Lehre hingegen, um sich nicht hiezu, d. h. zur Vernichtung alles menschlichen Verdienstes verstehen zu müssen, degradirt das Gesetz, indem sie eine Vollkommenheit, die sich nach den Schranken des irdischen Zustandes richtet, also keine Vollkommenheit ist, doch für eine vollständige Erfüllung des Gesetzes anzieht. Wir erheben das Gesetz, um den Menschen zu erniedrigen und zu demüthigen; die katholische Lehre erniedrigt das

*) Die Reinheit und Idealität, in der von den Reformatoren und ihren ächten Nachfolgern das göttliche Gesetz aufgefaßt worden ist, bildet einen der größten Vorzüge unseres Systems. Nur wenn die Lehre vom Gesetz und seinen hohen Forderungen in ihrer ganzen Strenge und Consequenz vorangestellt wird, ist die scharfe Scheidung von Gesetz und Evangelium möglich, welche im katholischen System nie recht zu Stande kommt. Weil das Sittengesetz, sofern es im alten Testament geoffenbart worden, nicht als vollkommen betrachtet wird, wird Christus statt als Ausleger und vindex des Gesetzes, als „neuer Gesetzgeber,“ das Evangelium als das „neue Gesetz“ dargestellt. Gerade hierin aber kommt wieder die Grundidee der katholischen Kirche, Restauration der Oekonomie des Gesetzes auf neutestamentlichem Boden zu sein, ans Licht. Diese Idee brachte es mit sich, den Stifter des neuen Bundes in dieser Stiftung vorzugsweise als Gesetzgeber handelnd zu denken. —

Gesetz und stumpft seine Forderung ab, um den Menschen zu erheben.

Wahrlich nicht unthwillig, sondern nur gendthigt durch den Thatbestand, spreche ich eine so schwere Anklage aus. Daß sie nicht ungegründet ist, geht, so viel ich zu urtheilen vermag, zum Ueberfluß aus der Lehre von den über das Gesetz hinausreichenden Werken hervor.

Diese scholastische Lehre ist im Tridentinum nicht aufgenommen. Liegt nicht hierin schon ein großes Geständniß? Gewiß war Bossuet froh, in seiner Reduction des katholischen Dogma auf das, was wirklich Glaubensartikel ist, mit diesem Theile desselben sich nicht befassen zu müssen. Wie wesentlich aber derselbe dem ganzen System, wie wenig er von der Kirche aufgegeben ist, geht daraus hervor, daß der Bossuet unserer Zeit ihn zu vertheidigen übernommen hat *).

Die Behauptung, daß *opera supererogatoria* möglich seien, hängt mit der andern zusammen, daß im Evangelium neben den Jedermann verpflichtenden Geboten Rathschläge, *consilia evangelica*, gegeben seien, deren Erfüllung, eben weil sie freigestellt sei, über die Erfüllung des Gesetzes hinausgehe und somit ein überflüssiges Verdienst vor Gott begründe. Ich glaube, wir werden zugeben müssen, daß sich für den Begriff des *consilium* in seinem Unterschiede vom *praeceptum* manches sagen läßt, wie man besonders aus Möhler's neuen Untersuchungen sehen kann; aber zugleich wird sich hoffentlich zeigen, daß die Consequenzen, welche die katholische Lehre daran knüpft, nicht gegründet sind.

Es läßt sich nicht läugnen, daß der Mensch Rechte hat, deren Gebrauch oder Nichtgebrauch ihm frei steht, und daß diese Rechte eine besondere Sphäre bilden, unterschieden von den Pflichten, zu deren Erfüllung er verbunden ist. Der Eintritt in die Ehe, der Besitz eines Vermögens und das Innehaben einer

*) Möhler, neue Untersuchungen, 2. Aufl. S. 204—215.

äußerlich günstigen Lebensstellung überhaupt gehört unter diese Dinge, die durch kein allgemeines Gesetz verpönt werden; in Beziehung auf sie stehen dem Menschen gewisse Rechte zu. Auf diese Rechte kann er nun freiwillig verzichten, und wirklich enthält die heilige Schrift Aufforderungen dazu, welche, eben weil sie nie in der Form einer allgemein gültigen Vorschrift, sondern immer nur in einzelnen Fällen oder mit Rücksicht auf besondere Lagen ausgesprochen werden, als *consilia* im Unterschied von den *praeceptis* betrachtet werden können.

Die klassischen Stellen hiefür sind die Aufforderung Christi an den reichen Jüngling (Matth. 19, 21.) und der Rath des Apostels an die Christen, nach seinem eignen Beispiel ehelos zu bleiben. 1. Cor. 7, 7. 8. 32—35. 38. 40.

„Willst du vollkommen sein, so gehe hin, und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Diesem Befehl suchten viele in der ersten Gemeinde zu Jerusalem nachzukommen; die Evangelisten des zweiten und dritten Jahrhunderts, die Missionare der ältesten Kirche erfüllten, ehe sie zur Verbreitung des Christenthums auszogen, diese Aufforderung wörtlich, und es ist bekannt, wie Antonius, der, durch dieselbe Stelle ergriffen, alles, was er hatte, verließ, und in die Wüste ging, das Vorbild der Unzähligen geworden ist, welche nur auf diese Weise, im Mönchstande, Christo nachfolgen und sich einen Schatz im Himmel erringen zu können glaubten.

Aber übersehen wir nicht, welch' ein Unterschied zwischen dem reichen Jüngling oder den Aposteln, die einem ähnlichen Anruf wirklich gefolgt sind *), und den meisten späteren stattfindet, welche die apostolische Armuth erwählt haben. An den reichen Jüngling, den Christus gerne unter seine Nachfolger im engsten Sinn, d. i. unter die Verkündiger seines Reiches aufgenommen hätte,

*) Vgl. Matth. 19, 27.

erging dieser Zuruf in einer fast apokalyptischen Form. Die Ablehnung des Rathes entschied, daß der Jüngling zum Eingang in das Reich Gottes überhaupt nicht fähig war. Aber eben deshalb war es hier mehr als ein Rath, den ihm Christus ertheilte. In dem an ihn der ganz specielle Beruf, so zu handeln, erging, verwandelte sich der Rath in ein Gebot. Dieses Gebot unverweigerlich zu erfüllen, war die Pflicht des Jünglings. Auf die Nichterfüllung dieses Gebotes muß der Satz angewendet werden: „wer da weiß Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es „Sünde.“ Jac. 4, 17. Dieser Satz gilt nicht ohne Einschränkung. Er setzt das Vorhandensein eines Berufes zum Vollbringen gerade dieses bestimmten Guten voraus. Tritt aber ein solcher Beruf ein, dann gilt der Grundsatz, daß seine Vernachlässigung Sünde ist, in seiner ganzen Strenge.

Ebeneshalb kann aber auch, falls der Mensch einem solchen Berufe folgt, von seinen das Gesetz noch übertreffenden Leistungen die Rede sein; der Mensch wird, wenn er dieß alles übernommen hat, zuletzt sich doch zu den „unnützen Knechten“ rechnen müssen, welche „gethan haben, was sie zu thun schuldig waren.“

Nun aber stoßen wir, wenn wir hievon die weitere Anwendung machen wollen, auf die große Schwierigkeit: kann nun der Einzelne, wie jetzt die Verhältnisse der Kirche sind, da Christus nicht mehr unter uns wandelt und auch kein Prophet uns seinen speciellen Willen an uns kund thut, erkennen, ob er einen Beruf zu solchen Aufopferungen habe oder nicht? Das weiß jeder Christ gewiß, daß ihm innerliche Befreiung von der Anhänglichkeit an irdisches Gut Pflicht ist (1. Cor. 7, 29—31.); daß er ohne diese Befreiung nicht zum Leben eingehen kann; daß er bereit und gerüstet sein muß, auf den ersten Wink des Herrn mit volliger Ergebung in seinen Willen auch äußerlich alles zu verlassen. Aber ob dieß Gott von ihm fordert, wie es Christus damals von dem Jüngling forderte, dieß scheint der Christ so lange wenigstens nicht wissen zu können, bis ihm von außen die Noth-

wendigkeit sich aufdrängt, in einem bestimmten Fall entweder seinen Glauben zu verläugnen oder allen irdischen Besitz aufzuopfern. Ob aber abgesehen von solcher in den Verhältnissen liegenden Nothwendigkeit jenes Nichtwissen ein ausnahmsloses ist, ob nicht dennoch auch jetzt noch Fälle vorkommen, wo an den Menschen etwa auf rein innerliche Weise ein solcher außerordentlicher Beruf ergehen und er desselben vollkommen gewiß werden kann, dieß ist eine weitere Frage, die ich jetzt, weil sie in zu große Schwierigkeiten hineinführt, nicht lösen kann. Jedenfalls sind solche Fälle, wo uns ein außerordentlicher Beruf innerlich klar wird, Ausnahmen, und das Nichtwissen ist gegenwärtig die Regel. Dieß wird man wohl von katholischer Seite zugestehen. Aus diesem Nichtwissen folgt nun zwar nicht, wie die Protestanten zu denken scheinen, daß jetzt überhaupt Niemand mehr einen solchen Beruf habe. Aber es folgt auch nicht, wie die Katholiken annehmen, daß wer ihn zu haben glaubt und demgemäß handelt, dadurch mehr thut, als ihm befohlen ist. Es folgt noch weniger, daß Jemand, der diesen Beruf nicht hat, den vielmehr andere Pflichten und von Gott geordnete Verhältnisse halten, durch willkürliche und selbsterwählte Hintansetzung derselben ein absonderliches Verdienst sich erwerbe.

Dieß Letztere besonders ist eine Wahrheit, welche von den Reformatoren aufs nachdrücklichste ausgesprochen und ins Leben eingeführt werden mußte. Durch das katholische Mönchswesen hatte Verstandniß und Würdigung derjenigen göttlichen Gebote, welche das gewöhnliche Leben angehen, dasselbe ordnen und heiligen, sehr gelitten. Die besondere Heiligkeit des Mönchstandes rief oft eine schändliche Geringschätzung des Ehestandes und des bürgerlichen Berufes hervor, und zerstörte durch den Unterschied der exoterischen und esoterischen, der niedern und höhern Tugend — welche letztere in Aeußerlichkeiten gesucht wurde, — jede ächt christliche Ethik. So alt auch in der Kirche dieses Vorurtheil war, die Ansicht von der Verdienstlichkeit unberufener Aufopferungen für die Kirche mit Hintansetzung der Pflichten gegen die eigene

Familie, indem ja schon im fünften Jahrhundert die crassesten Ansichten hierüber herrschten (man vergleiche den *Salvianus Massiliensis de avaritia ecclesastica*), so mußte doch, sollte die Reformation eine wahre sein, dieß alles mit der Wurzel extirpirt werden. Dieß war aber nur dadurch möglich, daß man zwei fast vergessene Wahrheiten wieder in Erinnerung brachte. Einmal, daß wir mit keinem selbsterwählten willkürlich übernommenen Opfer Gott versöhnen können, daß ihm vielmehr von Menschen ersonnene Weisen des Gottesdienstes nicht gefallen, sondern der schlichte Gehorsam gegen sein Wort und seinen offenbarten Willen. Zweitens, daß eben deshalb ein wahrhaft gottgefälliges Leben in der Sphäre eines irdischen Berufes möglich sei und jedes Lebensverhältniß Anlaß gebe, einen Gott wohlgefälligen Gehorsam zu üben. Wer sich von Gott berufen glaubt, in eine Stellung einzutreten, mit welcher Aufgeben alles irdischen Gutes, eheloser Stand und demüthigende Uebung des Gehorsams gegen Menschen nothwendig verbunden ist, wird, wenn dieß wirklich ein göttlicher Ruf war, der ihn dazu bestimmte, zuletzt immer noch sagen müssen: wehe mir, wenn ich ihn nicht befolgt hätte! Ist aber ein göttlicher Ruf nicht vorhanden, deuten die in unserer Lebensführung enthaltenen höhern Winke vielmehr auf das Gegentheil hin, so muß, wenn wir dennoch durch ein Gelübde uns etwa an lebenslängliche Ehelosigkeit binden, dieß als eine Vermessenheit betrachtet werden, vor welcher Christus warnt, wenn er dem, der einen Thurm zu bauen vorhat, unräth, vorher die Kosten zu überschlagen.

Dieß gilt nun ganz besonders von dem eben erwähnten Punkte, dem Gelübde des Cölibats. Wir dürfen es nicht in Abrede stellen, daß Paulus 1. Cor. 7. wirklich die Ehelosigkeit anempfiehlt, und zwar so bestimmt, als er es nur immer konnte, ohne die Reinheit und Würde der Ehe selbst zu schwälern. Die Kirche hat diese Gränze nicht immer einzuhalten gewußt. Schon Tertullian erlaubt sich, ungeachtet man seiner Zeit gegen die Gnostiker noch sehr entschieden die göttliche Einsegnung und Seg-

nung der Ehe festhielt und den gnostischen Abscheu gegen die Ehe bekämpfte, falsche Schlüsse aus den Worten des Apostels: *bonum homini mulierem non contingere* *).

Auch hiemit will der Apostel nicht sagen, daß der ledige Stand an sich gottgefälliger mache, die Wahl desselben somit verdienstlich sei. Mit Recht beziehen protestantische Exegeten den Rath: es sei besser, ledig zu bleiben, *διὰ τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην* — (Vulg. propter instantem necessitatem) 1. Cor. 7, 26., auf die damaligen schweren Drangsalzeiten für die Christen. Den Versuchungen, welche in ihnen drohen, kann derjenige besser widerstehen, der allein, an keine Familie gebunden, in der Welt steht, und nur sein eignes Leben daran zu wagen hat. Die bösen Zeiten, welche der Apostel kommen sah, und welche in der Zukunft erst noch in vollstem Maaße eintreten werden, steigern zugleich die Gefahr, daß die Kinder und Nachkommen der Verführung der Welt anheimfallen, außs äußerste. Dieß sind Rücksichten, welche allerdings einen Christen von dem Eingehen der Ehe abhalten können. Aber man sollte von protestantischer Seite auch dieß anerkennen, daß selbst abgesehen von besondern Zeitläuften der Apostel den ehelosen Stand für denjenigen hält, in dem man dem Herrn ungestörter dienen und ganz dafür sorgen kann, ihm zu gefallen. (1. c. v. 32—34.) Wenn protestantische Theologen behauptet haben, daß Familienleben bringe so vieles die Heiligung fördernde mit sich, daß es schon um dieser Rücksicht willen dem einsamen Leben vorgezogen werden müsse, so widerspricht dieß dem Sinne des Apostels. Nur für diejenigen ist die angegebene Ansicht richtig, denen das ehelose

*) Tertullianus de monogamia c. 3. Bonum, inquit, homini, mulierem non contingere; ergo malum est contingere. Nihil enim bono contrarium nisi malum. Ideoque superesse, ut et qui habeant uxores, sic sint, quasi non habeant, quo magis qui non habent, habere non debeant.

Leben eine Kette beständiger Versuchungen sein würde, vor denen der Apostel selbst zu fliehen anrath mit den Worten: melius est enim nubere quam uri (1. c. v. 9.) Das innere Leben des Christen bedarf einer steten Aufmerksamkeit und Pflege. Diese mit ununterbrochener Treue zu üben, dazu ist die Möglichkeit im Stande der Ehe eine geringere, als außer demselben. So kann demnach demjenigen, welcher die Gabe der Enthaltbarkeit besitzt, wirklich der Eelibat auch für sein ewiges Heil förderlicher werden, wenn er die ihm gegebene Sorgenfreiheit und Ruhe für den Dienst des Herrn anwendet. Durch die Zeitverhältnisse kann die Anforderung, im Eelibat zu beharren, so dringend werden, daß das Gegentheil schwer verantwortlicher Leichtsinns wäre. Wer aber der Aufforderung in solchem Falle nachkömmt, wird dieß wieder nicht für eine Leistung ansehen, welche des göttlichen Gesetzes Forderung überstiege. Indem er sich bewußt ist, einem höhern Winkte gefolgt zu sein, wird er das, was er gethan hat, unter die allgemeine Pflicht des Gehorsams gegen göttliche Führung subsumiren und gestehen müssen, daß er damit nichts außerordentliches geleistet habe. Nicht wird er mit Geringschätzung auf Andere blicken dürfen. Denn jeder Gedanke, der dahin zielt, daß der Ehestand an sich unrein sei und den Menschen in der göttlichen Gnade zurücksetze, ist unchristlich.

Wer in der Uebernahme eines besonders schweren und an Selbstverläugnungen reichen Berufs etwas noch größeres und erhabneres als das, was im göttlichen Gesetz verlangt wird, findet, dem muß also das Dilemma vorgehalten werden: entweder folgt der Einzelne, der eine solche Wahl trifft, einem göttlichen Winkte, oder er hat einen solchen nicht empfangen, sondern folgt seiner eigenen Eingebung; im letzteren Falle begibt er sich in die Gefahr einer Vermessenheit, im ersteren thut er nichts, als was er schuldig ist, in keinem von beiden erwirbt er sich ein Verdienst vor Gott.

Denn dieß ist nun der nächste Hauptpunkt, um dessen Ver-

Verständniß es uns zu thun ist: kann überhaupt von einem Verdienst der Werke die Rede sein, darf außer Christus ein einziger der Menschen, welche je gelebt haben, von sich sagen, daß er ein Verdienst vor Gott habe?

Ehe wir an die Bestimmung des Begriffes Verdienst gehen, müssen wir eine Seite der biblischen Lehre ins Auge fassen, welche, während sie die Basis für die katholische Lehre vom Verdienst der Werke bildet, von den Protestanten ganz unlängbar vernachlässigt worden ist. Wir finden nämlich in der heiligen Schrift neben der Lehre, daß der Gerechte seines Glaubens leben wird, eben so bestimmt die andere Verkündigung, daß das vereinstige Gericht nach den Werken gehalten werden und den guten Werken ebenso ewiger Lohn, wie den bösen ewige Strafe werden soll. Die Aufgabe der christlichen Predigt ist, beide Wahrheiten, jede in ungeschwächerter Stärke und Reinheit zu verkündigen, die Aufgabe der christlichen Dogmatik ist es, diejenige Einsicht in die Sache zu ermitteln, in welcher beide Seiten der biblischen Lehre unverkürzt aufgenommen werden können. Es ist leicht einzusehen, daß in Predigt und Dogma jede der beiden Kirchen nur eine von beiden Wahrheiten zu einseitiger Hervorhebung und Einschärfung sich auswählt hat. Es ist nicht zufällig, daß Luther auch deswegen gegen die Offenbarung Johannis eingenommen war, weil sie so viel vom Gericht nach den Werken enthalte; es ist sehr charakteristisch, welche Künsteleien streng protestantische Prediger und Exegeten sich fortwährend bei Erklärung der Weissagung Matth. 25, 31 — 46, von dem Gericht des Menschensohnes über alle Völker, erlauben. Es verräth sich an diesen Symptomen, daß man bei uns die Rechtfertigung durch den Glauben in einer Weise aufzufassen pflegt, durch welche man für das Verständniß jener andern Seite der biblischen Wahrheit unfähig wird. Am wenigsten, so scheint es, kann sich die calvinistische Ansicht in das vereinstige Gericht nach den Werken finden. Denn sie ist es, gemäß welcher man eigentlich sagen muß: non judi-

candi nasclmur sed judicati.

Unsere erste Pflicht ist, zu sehen, ob wir den anscheinenden Widerspruch in der Bibel selbst auflösen können. Am auffallendsten zeigt sich dieser Widerspruch in folgender Weise. Auf der einen Seite lesen wir bei Johannes: „wer an den Sohn glaubt, „wird nicht gerichtet und kommt nicht ins Gericht“ (Joh. 3, 18. 5, 24.); wir sehen, wie Paulus die Wiedererscheinung des Herrn sich nicht so zu denken scheint, daß bei ihr auch die Gläubigen gerichtet werden, sondern vielmehr so, daß sie die Welt richten sollen, 1. Cor. 6, 2. 3; er scheint überhaupt den vom Himmel herabkommenden Richter der Welt für sich und die Gläubigen nur als Erlöser und Befreier zu erwarten, 2. Thessal. 1, 10. und Philipp. 3, 20. — was uns an ein ähnliches Wort des Herrn bei Lucas 21, 28. erinnert. Es ist dieß der Theil der apostolischen Lehre, an den sich durch schuldvolle Verdrehung die frevelhaftesten Lehren der Gnostiker angeschlossen haben, wenn sie eine Exemption des Erkennenden von jeglicher Zurechnung behaupteten. Auf der andern Seite nun finden wir, daß derselbe Paulus im Namen der Gläubigen, nicht im Hinblick auf die Welt, sagt: „wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeglicher empfangen dem gemäß, was er „gethan hat bei Leibesleben, es sei Gutes oder Böses.“ 1 Cor. 5, 10. Insofern also kommen doch auch die Gläubigen ins Gericht und nicht nur von einer Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen ist die Rede, sondern auch unter den ersteren finden noch Unterschiede statt, da von einem Lohn geredet wird, der zu ihren Werken in angemessenem Verhältniß stehen soll.

Gerade die zuletzt angeführte Stelle des Paulus enthält den Ausdruck, dessen richtige Beachtung den Weg zum Verständniß bahnen zu können scheint. „Wir müssen alle offenbar werden „(φανερωθῆναι) vor dem Richterstuhl Christi,“ alle Täuschungen, die wir den anderen oder uns selbst gemacht haben, fallen hinweg, was in uns Unächtes an den ächten Grund sich angefügt

hat, muß vom Feuer des Gerichts verzehrt und als Schlacke ausgeschieden werden (Vgl. 1 Cor. 3, 11 — 14). Auch das Verborgenste muß an das Licht kommen. Daraus folgt nun aber nicht, daß der Gläubige von steter Furcht der Verdammniß erfüllt sein müsse. Ist sein Glaube der wahre, besigt er wirklich das Zeugniß des Geistes, so ist ihm eben dadurch gewiß, daß der unvergängliche Grund in ihm gelegt ist, daß er kein Verwerfungsurtheil zu erwarten hat. Vielmehr kann und soll er, je mehr er hier im Zustande der Läuterung sich befindet, desto freudiger darauf hoffen, mit Christo und vor ihm offenbar zu werden. Es ist in den Christen eine verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche auf ihrer Adoption und ihrer Gemeinschaft mit Christo beruht. Diese Herrlichkeit, diese in ihnen jetzt schon wohnende ewige Lebenskraft wird hervorleuchten, nachdem sie hienieden unter Schwachheit, Kampf und Schmach verborgen und verhüllt war. Wie die Sonne aus dem Gewölke hervorbricht, so wird, wenn der Tag kömmt, der alles offenbart, das verborgene Wesen der Kinder Gottes aus der Nacht hervorleuchten *).

Das was ich eben das verborgene Wesen der Kinder Gottes genannt habe, ist alles was durch Christus und seinen Geist in ihnen gewirkt ist. Dieser inwendige Schatz aber mehrt sich auf eine dem Auge des Menschen und der Erfahrung des Christen selbst verborgene Weise auch durch jedes wahrhaft gute Werk, welches er nach außen hin thut. Ebenso übt jede böse That eine gestaltende Rückwirkung auf das Innere des Thäters aus**). Dieses Innere, des Menschen eigentliches Wesen, das Resultat

*) Dieß sagt der bedeutsame Ausdruck in dem Gleichniß Christi τότε οἱ δίκαιοι ἐκ λάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. Matth. 13. 43.

**) Röm. 2, 5. κατὰ δὲ τὴν σκληρότητα σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὄργην ἐν ἡμέρᾳ ὄργης καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

seines ganzen Lebens in der Gnadenzeit wird nun mit dem Ausdruck Werke bezeichnet. Insofern wird den Werken des Menschen sein Loos in der Ewigkeit entsprechen. Die Theilnahme an der Auferstehung zum Leben ist allen gewiß, in denen Christus ist. Der Lohn aber, der ihnen im Reiche der Herrlichkeit werden wird, richtet sich in verschiedener Abstufung nach dem, ob der gute Same bei ihnen dreißig-, sechzig- oder hundertfältige Früchte gebracht hat.

Wir sagen: als Folge der guten Werke, d. h. eines in Christo gelebten Lebens tritt das ewige Leben ein; und in der Zuthheilung ewiger Güter findet eine Analogie mit dem Raas der Irene statt, die wir hienieden bewiesen haben. Dieß ist biblische Lehre, und faßt man sie in der angegebenen Weise, so scheint mir ihre Ausgleichung mit der andern Wahrheit, mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht mehr unmöglich zu sein. Die katholische Kirche aber macht diese Ausgleichung unmöglich, indem sie von dem Lohn der Werke auf ein Verdienst derselben zurückschließt. Diesen Schluß müssen wir mit Calvin für einen Fehlschluß erklären. Es sind hier Unterscheidungen nöthig, welche auch von Möhler übersehen werden *). Wenn von Verdienst die Rede ist, so versteht darunter Jedermann eine Leistung, auf welche hin ein Rechtsanspruch auf Belohnung erhoben werden kann. Ein solcher, behaupten wir, findet bei dem Menschen Gott gegenüber nie statt. Nie tritt das Geschöpf zu dem Schöpfer, der Sünder zu dem heiligen Gott in ein solches Rechtsverhältniß. Etwas ganz anderes aber als eine auf Rechtsansprüche des Menschen ertheilte Belohnung ist das Heil, welches nach einer Anordnung göttlicher Gnade als natürliche Folge eines heiligen Lebens eintritt. Die heilige Schrift gebraucht für diesen Begriff das Gleichniß von Saat und Aernte. „Wer auf sein Fleisch sät, wird vom Fleisch das Verderben ärndten, wer aber auf

*) Symbolik S. 198 — 200.

„den Geist säet, wird vom Geist das ewige Leben ärdten.“ Gal. 6, 8. Wie nämlich die göttliche Schöpfermacht das Naturgesetz geordnet hat, so hat die göttliche Gnade im Reiche der Erlösung angeordnet, daß als Folge wahrhaft guter Werke ein ewiger Lohn eintrete, und innerhalb dieser ganz auf Gnade gegründeten Ordnung waltet doch insofern wieder Gerechtigkeit, als die reichliche Ausfaat reiche Aernte, die kärgliche dagegen spärliche Früchte bringt. 2. Cor. 9, 6.

Es ist nun ein Irrthum, wenn man meint, auf solche Stellen der heiligen Schrift, welche auf dieses Verhältniß von Grund und Folge, auf die Proportion zwischen Werken und Lohn sich beziehen, die Lehre vom Verdienst bauen zu können. Es ist nicht zufällig, daß die heilige Schrift gar keinen völlig entsprechenden Ausdruck für Verdienst kennt *). Das lateinische *mereri vitam aeternam*, dessen sich allerdings schon die ältesten Schriftsteller des Abendlands bedienen, hat durch seine weitschichtige und mißverständliche Bedeutung der Reinheit der kirchlichen Begriffe geschadet. *Mereri* und *promereri* kann nämlich im weiteren Sinn

*) Wenn auch nicht das Wort Verdienst, so könnte man doch vielleicht verwandte oder analoge Ausdrucksweisen in der Bibel nachweisen. Aber eben diese müssen dann erst einer genaueren Prüfung unterworfen werden. Der Apostel sagt 2. Thessal. 1, 6. 7: *δικαιον παρά θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλιβοῦσιν ὑμᾶς θλίψιν, καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἀνεσιν μετ' ἡμῶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ.* Will man hierin finden, daß die verfolgten Christen einen Rechtsanspruch auf Erquickung im Reiche Christi hätten, so ist zu erinnern, daß dieses Recht, auf dessen Walten der Apostel sich beruft, ein relatives ist. Nachdem Gott einmal aus Gnade und freiem Antrieb sich herabgelassen hat, mit den Gläubigen in einen Bund zu treten, so ist dadurch ihre Sache der Welt gegenüber seine Sache. Die Christen sind hier in Vergleichung gestellt mit ihren Verfolgern. Das entgegengesetzte Schicksal, dem sie hienieden unterliegen, läßt eine Ausgleichung im Jenseits erwarten. Aber auch daraus folgt nicht, daß die Leiden der Christen ein Verdienst vor Gott im eigentlichen Sinne begründen.

so viel heißen als *impetrare*; dieß aber kann man wirklich sagen, ohne sich von der heiligen Schrift zu entfernen: *bona opera impetrant vitam aeternam*. Statt dessen hat man mehr und mehr die juristische Bedeutung des Wortes hervorgehoben, und auf sie die Lehre vom Verdienst der Werke gebaut. Wie wenig man auf latholischem Standpunkt den Unterschied zwischen einem von Gott geordneten Folgen des Lohns und einem Verdienen des Lohns festgehalten hat, zeigt sich in dem merkwürdigen Gebrauch, den das Tridentinum Sess. VI, cap. 16. von der Stelle Joh. 4, 13. 14. macht. „Wenn Jemand trinken wird von dem „Wasser, das ich ihm geben werde,“ sagt dort Christus, „den „wird nicht dürsten, sondern es wird in ihm ein Quell des lebendigen Wassers werden, das in das ewige Leben fließt“ *). Unter dem Wasser des Lebens ist die Gabe des heiligen Geistes gemeint. (Vgl. Joh. 7, 39.) Sie trägt in sich selbst eine Unerschöpflichkeit; immer neue Kräfte können aus ihr hervorgehen und sich über das ganze Leben des Menschen verbreiten; sie ist selbst schon ein Quell, in welchem ewige Erquickung enthalten ist, in dem Geiste, den Christus gibt, besitzen wir bereits das ewige Leben. Hier ist also auf's bestimmteste dieser Gang von Gott geordneter Entwicklung, durch welche das in der Zeitlichkeit beginnende Werk Gottes in uns zur ewigen Herrlichkeit sich steigert, beschrieben. Von einem Rechtsverhältniß, von Verdienst und Belohnung des Verdienstes ist hier keine Spur. Dennoch nimmt das Concilium diese Stelle als einen Beweis zu Hülfe für die Möglichkeit eines *vere promereri vitam aeternam*. Ein Verdienst folgt aus dieser Stelle eben so wenig, als aus der Parallele: „wer an „den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben.“ Joh. 3, 18.

„Aus Gnade“ und „aus Verdienst“ sind einander ausschließende Begriffe. Dieß bewährt sich in der Erfahrung immer wieder. Die latholische Lehre bemüht sich, beide Begriffe zu ver-

*) eigentlich: ihm gereichend zum ewigen Leben.

einbaren. Aber die katholische Praxis scheint darzutun, daß das Verdienst der Werke gleich wieder das Uebergewicht gewinnt und die Lehre von der Gnade absorbiert. Dennoch müssen diese Versuche, beides zu vereinigen, genau geprüft werden, damit wir dem Katholicismus, der sich durch dieselben zu vertheidigen sucht, in nichts Unrecht thun.

Für's erste erkennt die Lehre des Tridentinum kein Verdienst an, das der Mensch vor der Rechtfertigung sich erwerben könnte. Dieß wird zwar von den Protestanten tausendmal dem katholischen System Schuld gegeben; aber im offenen Widerspruch mit der feierlichen Erklärung des Conciliums. Erst bei den Werken des Gerechtfertigten handelt es sich von Verdienst. Und diese sind nun nur insoferne, als sie durch die göttliche Gnade gewirkt werden, verdienstlich. Darum glaubt Bossuet, wie wir am Anfang dieser Vorlesung anführten, sagen zu dürfen: „unsere guten Werke sind ebensoviel Geschenke der Gnade.“

Aber eben weil sie dieß sind, so sagt man, weil sie göttlichen Ursprungs sind, haben sie so hohen Werth, verdienstlich zu sein. Sie sind dieß vermöge des Verdienstes Christi; sie geschehen durch den Einfluß, den Christus als Haupt auf seine Glieder ausübt *). Er und nur Er konnte es den Menschen möglich machen, Werke zu thun, welche in Vereinigung mit seinem Verdienste nun vor Gott als Verdienste erscheinen. So

*) Conc. Trid. l. c. Quum enim ipse ille Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipso justificatos virtutem jugiter influat, quae virtus bonorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt cetera. — Man könnte die katholische Lehre gerade bei dem Bilde, dessen sie sich hier bedient, festhalten, um sie zu widerlegen. Wenn ein Glied des Leibes, wenn die Hand unter dem Einfluß des Lebens, welches im Haupte wohnt, etwas thut, ist damit ein Verdienst dieses Gliedes begründet?

werde durch die katholische Lehre das Verdienst Christi und die Gnade Gottes nicht zurückgesetzt, sondern nur verherrlicht, denn diese Gnade sei eben darin so groß und so mächtig, daß sie uns befähige, das ewige Leben zu verdienen.

Alles reducirt sich hier auf den Satz, daß wir durch Christi Verdienst in den Stand gesetzt werden, das ewige Leben zu verdienen. Diesen Satz kann ich aber nur als ein Oxymoron fassen. Sonst vermag ich ihn nicht zu verstehen. Will man das, was damit gemeint sein muß, in einen bestimmten Ausdruck fassen, so wird man genöthigt sein, das Verdienen auf der einen Seite, entweder wo es von Christo, oder wo es von uns prädicirt wird, uneigentlich zu nehmen, und zwar, da Christo ein unendliches Verdienst im eigentlichen Sinn zugeschrieben wird, müssen wir doch wohl darauf zurückkommen, das Verdienst, welches den Menschen zugeschrieben wird, im minder eigentlichen Sinn aufzufassen. Worin aber wird diese Uneigentlichkeit, auf die wir auch in der katholischen Lehre hingeführt werden, bestehen? Dieß ist der eigentliche Ort, an dem die Verständigung, wenn sie je möglich ist, einzuleiten wäre. Wir sagten vorhin, daß der Lohn, der dem Gerechten wird, ihm nicht zukommt vermöge eines Rechtsanspruchs, den er auf seine Werke gründen könnte. Er bleibt ein Gnadenlohn. Nach absolutem Rechte hätte ihn der Mensch nicht zu erwarten, sondern nur nach der Ordnung der Gnade und den Verheißungen, in welchen diese Ordnung sich ausdrückt. Meint nicht auch die katholische Lehre etwas Aehnliches, wenn sie sagt (Conc. Trid. Sess. VI, cap. 16 sub fin.): „Ferne sei es, daß ein Christ auf sich selbst trane oder seiner selbst und nicht im Herrn sich rühme, im Herrn, dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er will, seine Gaben sollen ihre Verdienste sein *).“

*) Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel gloriatur et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt

Hier wird die Verdienstlichkeit der Werke auf einen göttlichen Willen zurückgeführt, der selbst wieder aus der göttlichen Güte herzuleiten. Dürfen wir diese nun im Unterschied von seiner absoluten Gerechtigkeit auffassen, so könnten wir hierin wirklich dasjenige wiederfinden, was wir oben als die durch die Gnade gestiftete Ordnung im Reiche der Erlösung zu bezeichnen suchten. Wirklich ist eine Hindeutung hierauf in der Auseinandersetzung Röthler's zu erkennen, welcher mit Bezugnahme auf Thomas von Aquinum gesteht, daß „nur ein bedingtes Verdienst „und eine bedingte Gerechtigkeit gemeint sei, wenn in der heiligen Schrift so oft von einem Lohn gesprochen werde, welchen „die Guten jenseits erhalten sollen.“ (Symbolik S. 199 Anm.)

So hätten wir einen Punkt gefunden, an welchem die Ausgleichung der katholischen Lehre mit der biblischen sich als möglich darstellt. Erkennen wir dies willig und freudig an, so sehr es auch gegen unsere vorgefaßten Meinungen streiten mag, welche gewöhnlich darauf hinauslaufen, daß in diesem Dogma der Katholicismus allenthalben mit der heiligen Schrift in offenem Widerspruch sei. Aber was wir gewonnen haben, ist im Grunde doch nur dieses, und wir haben den Ort nachgewiesen, von welchem eine Läuterung und Regeneration des katholischen Lehrbegriffs ausgehen müßte. Denn einer solchen bedarf derselbe immer noch. Oder warum hält man das merktum, wenn es doch im uneigentlichen Sinne genommen werden muß, mit solcher Strenge als einen Hauptbegriff fest? man hegt den Keim, aus welchem im Leben der ungeheure Baum der Wertheiligkeit hervordrückt. Denn es liegt vor Augen, welche äußerliche Werke es noch dazu sind, denen das Volk Verdienstlichkeit zuschreibt. Und diese Verdienstlichkeit wird factisch im strengsten Sinne genommen. Ich

ipsius dona. Das Letzte ist, wie am Rande der Ausgaben des Tridentinum bemerkt wird, eine Sentenz aus der Epist. Coelestini I ad episcopos Galliae c. 12.

kann mich bis jetzt nicht überzeugen, daß die feine Distinction, auf welche es ankömmt, in's Bewußtsein des Volkes eingedrungen sei. Es scheint hier eben so zu gehen, wie mit Buße und Ablass, wo auch die ewige und zeitliche Strafe, welche man in der Theorie scheidet, im Bewußtsein der Menge schwerlich klar auseinander gehalten werden, wie mit dem Gebet zu den Heiligen, dessen Unterschied vom Gebete zu Gott ebenfalls in der Theorie leicht aufgestellt, aber in der Praxis schwer durchzuführen ist. Wir sahen, wie für das Bewußtsein des Katholiken durch die Lehrbestimmungen über Taufe und Concupiscenz der ganze Pelagianismus, nachdem er eben in Abrede gestellt war, eingelassen wird. So bleibt es auch hier nicht bei dem Worte des Augustinus, daß Gott in seinen Gläubigen sein eignes Werk thue und belohne, sondern das kirchliche Leben der katholischen Christenheit ist, wie so manche auch in neuerer Zeit von ihr Ausgegangenen bekant haben, immer noch durchdrungen von einer Stimmung und einem Bestreben, durch welches das Bewußtsein der Unentbehrlichkeit freier Gnade getrübt, die Aneignung des ganzen und keiner Ergänzung bedürftigen Verdienstes Christi geschwälert und der Blick des Vertrauens statt auf Christus allein, zugleich auf eigne Leistungen gerichtet wird. Ich kann mich nicht überzeugen, daß der Mensch auf dem Wege, welchen ihn die katholische Kirche führt, zur wahren Befreiung von aller Selbstsucht und allem Stolz sowohl als von aller falschen Sicherheit gelangt. So wie von Verdienst die Rede ist, wird unser Blick auf uns selbst und unsere Leistungen gelenkt, und eines von beiden, entweder falsche Sicherheit oder falsches Selbstvertrauen ist die Folge.

Die Gegner der christlichen Religion meinen ihr einen schweren Vorwurf daraus machen zu dürfen, daß sie als Motiv zum Gutesethun die Rücksicht auf den Lohn anwende. Es scheint mir, als könnte von katholischem Standpunkt aus dieser Vorwurf nicht ganz erledigt werden. Nur wenn man bei dem Gedanken an den Lohn der Gnade jede Vorstellung von einem Rechtsanspruch auf

denselben ausschließt, wird sich genügend antworten lassen. —

Hier ist nun der Ort, auch noch über die Lehre vom Purgatorium Einiges zu sagen. Denn um die Lehre von der Rechtfertigung und ihrem Verhältniß zur Heiligung, zu den Werken und Genugthuungen des Menschen zum Abschluß zu bringen, muß auch dieß noch erörtert werden, ob mit Recht die katholische Lehre eine fortgesetzte Reinigung der Gläubigen nach dem Tode, oder die protestantische das Eintreten der vollen Freiheit von der Sünde im Moment des Todes annimmt. Denn zu dieser Annahme haben sich die Protestanten bei der unbedingten Verwerfung der Lehre vom Purgatorium entschließen müssen. Eben damit zieht sich aber die protestantische Ansicht Vorwürfe zu, welche sehr gegründet zu sein scheinen. Denn wie soll die vollkommene Heiligung, welche nach protestantischer Lehre in diesem Leben ungeachtet aller Einwirkungen der Gnade und aller Anstrengungen des Willens nicht erreicht werden konnte, nun durch die Trennung der Seele vom Leibe auf einmal zu Stande kommen? Es sei dieß, meint Möhler, eine Ansicht, welche ebenso willkürlich als unbegreiflich zuletzt durch eine mechanische Operation eintreten lasse, was nur durch freie Aneignung höherer Kräfte und selbstthätigen Kampf geschehen kann; man nehme dabei offenbar an, daß Gott im Augenblick des Sterbens durch einen Wachtspruch die Sünde von dem noch nicht ganz geheiligten Geiste ablöse; bediene er sich aber einmal solcher Mittel zur Erlösung des Menschen, so wisse man nicht, warum nicht die ganze Erlösung auf diesem Wege allmächtiger Einwirkung und mechanischer Ausscheidung des Bösen vollzogen werde. Auch hier meint Möhler Spuren von gnostischer und manichäischer Ansicht finden zu dürfen*).

Damit Niemand sagen könne, wir suchten uns die Schwierigkeiten zu verbergen oder zu verkleinern, welche hier vorhanden sind, erinnere ich noch daran, wie viele unter den Protestanten,

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 218. 219, neue Untersuchungen, S. 328. 329.

von der Unmöglichkeit überzeugt, daß ein noch nicht absolut geheiligter Geist sofort in den Himmel eingehe, überzeugt zugleich von der Undenkbarkeit der Annahme, daß im Tode das Unvollkommene sich durch momentane Verwandlung ins Vollkommene umsetze, Hypothesen aufgestellt haben, mit denen sie in anderer Form etwas Aehnliches sagen wollten, wie dasjenige, was die Katholiken mit ihrer Lehre vom Fegfeuer im Sinne haben. Der Rationalismus hat sich daran gewöhnt, von einem allmählichen Wachsen an Tugend und Erkenntniß im Jenseits zu sprechen; und schriftgläubige Christen neuerer Zeit haben seit dem Vorgehen von Oberlin und Stilling eine Theorie vom Hades ausgebildet, welche, erweitert durch Visionen der Somnambulen und durch Aussagen erscheinender Geister, nichts Geringeres als eine sehr amplifizierte Restitution der Lehre vom Fegfeuer zu sein scheint.

Ich sage nicht zu viel, wenn ich behaupte, es ließe sich für den Glauben an einen Reinigungsort der abgehenden Seelen, verschieden von dem Orte der Verworfenen, fast ein consensus gentium nachweisen. Denn nicht nur liegt die Hinneigung zu diesem Glauben tief in der menschlichen Natur, — durch die räthselhaften Klänge, welche zu allen Zeiten aus dem dunkeln Reiche des Jenseits in das Land der Lebendigen herüberklangen, hat sich dieser Glaube jederzeit wieder erzeugt und wird sich immer wieder erzeugen. Und in der christlichen Kirche, wenn auch das Dogma vom Reinigungsfeuer erst später in der lateinischen Kirche seine dormalige Gestalt gewonnen hat und in der griechischen Kirche in dieser Form nie anerkannt worden ist, setzen doch schon die montanistischen Visionen der Martyrerinnen Perpetua und Felicitas die Existenz eines Uebergangszustandes voraus, in welchen die Gebete der Irdischen erleichternd hineinwirken *).

*) Vgl. Rainarti Acta primorum Martyrum sincera pag. 90 sqq. Bei Olshausen monumenta hist. eccles. antiq. I.

Rehr aber als dieß alles wird es bedeuten, wenn wir in der heiligen Schrift selbst Anlaß finden, an der Angemessenheit der protestantischen Lehre zu zweifeln. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß überhaupt die biblische Eschatologie im alten protestantischen System noch am wenigsten erschöpfend entwickelt ist. Sollte dieß nicht auch insbesondere von dem Zustand der Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung gelten?

Ich beschränke mich jetzt vorläufig noch auf folgende Bemerkungen. Im alten Testament ist ohne Zweifel der Zustand der abgetriebenen Seelen im Scheol nirgends der eigentliche Gegenstand der Hoffnung und Sehnsucht, nur im tiefsten Leiden, wie es Hiob empfunden, erscheint die Ruhe im düsteren Reiche der Schatten wünschenswerth im Vergleich mit den Qualen des Diesseits. Das eigentliche Sehnen der Väter des alten Bundes richtet sich auf den Zustand der Wiederherstellung, der mit der Auferstehung eintritt, und zwar, mit der Auferstehung, durch welche die Gerechten eingehen in das Reich des Friedens, welches Gott auf Erden aufrichten wird. Das Millennium der Herrschaft Christi über die Erde ist der eigentliche Gegenstand, auf den sich die Verheißungen und Hoffnungen des alten Bundes beziehen. Aber auch im neuen Testament überfliegt, wie wir schon in einer früheren Vorlesung zeigten, der Blick der Sehnsucht den Zwischenzustand und richtet sich auf den Tag der Erscheinung Christi und der Verklärung der Gläubigen. Diesen Tag zu erleben und ohne Durchgang durch den Tod und den Zustand

pag. 103 — 105. Die gefangene Bivla Perpetua betet für ihren in früher Jugend verstorbenen Bruder Dinocrates. In einer Vision wird ihr gezeigt, daß er an einem finstern Orte mit vielen andern nach Erquickung schwachte. Nach wiederholten Gebeten für ihn sieht sie ihn in einer spätern Vision wieder, in lichter Umgebung, in freundlicher Gestalt, an einem Brunnen sich erquickend: *et satiatas abcessit de aqua ludere, more infantium gaudens. Et exprorecta sum. Tunc intellexi, translatum eum esse de poena.*

des Abgeschiedenseins der Seele vom Leibe, theilhaftig zu werden der schöpferischen Umwandlung in unvergänglichen Zustand, dieß ist der höchste Wunsch des Apostels: 2. Cor. 5, 2—4. An den Stellen, wo wir über das Loos der Christen im Zwischenzustand einen Aufschluß erwarten, finden wir einmal Ausdrücke, welche auf eine tiefe schlafähnliche Ruhe hindeuten (*κοιμάσθαι, καθεύδειν*) und einen Anknüpfungspunkt für die freilich nicht haltbare Hypothese vom Seelenschlaf (*ψυχόπαννυχία*) darbieten, dann aber allerdings auch die bestimmte Erwartung des Apostels, er werde, wenn seine Seele aus dem Leibe scheiden müsse, daheim sein bei dem Herrn, *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* 2 Cor. 5, 8. 9; er werde bei Christo sein, was viel, viel besser wäre, als länger im Fleische zu wallen, Phil. 1, 23.

Hiebei scheint er sich dieß nicht als einen Vorzug vor andern Christen zuzuschreiben, sondern eine gemeinsame Hoffnung der Gläubigen auszusprechen. Nur müssen wir jetzt alsbald erinnern, daß dieses „Sein bei Christo“ selbst wieder ein sehr unbestimmter und relativer Ausdruck ist. Denn die mannigfaltigsten Abstufungen der mehr oder weniger innigen und nahen Gemeinschaft mit dem Herrn können darunter verstanden werden. Auch auf den Ausspruch des Herrn bei Lucas: „wahrlich ich sage dir, „heute wirst du bei mir sein (*μετ' ἐμοῦ ἔσῃ*) im Paradiese,“ (Luc. 23, 43) kann, wie mir scheint, keine bestimmtere Theorie gegründet werden.

Die Ueberzeugungen der ältesten Kirche schließen sich an diesen Ausgangspunkt der biblischen Lehre in der Weise an, daß sie keineswegs dem protestantischen Dogma völlig entsprechen. Für's erste ist es im dritten, meiner Meinung nach schon im zweiten Jahrhundert Sitte der Kirche gewesen, im heiligsten Augenblicke des Gottesdienstes, in der Feier der Eucharistie für alle Gläubigen, die Lebenden und die Entschlafenen zu beten. Hierin findet man gewöhnlich die älteste Spur der Vorstellung, daß die entschlafenen Christen, wenn auch nicht an einem Orte der Dual,

doch in einem Zustande des Harrens sich befinden, in dem sie einer Erquickung durch das Gebet der Lebenden bedürftig und vermöge der Gemeinschaft der diesseitigen und jenseitigen Kirche fähig sind^{*)}). Deutlicher und sicherer sind die Aufschlüsse, welche wir über die Lehre der alten Kirche durch die Erörterungen der Lehrer des zweiten Jahrhunderts im Streite mit den Gnostikern erhalten. Es ist eigenthümliche Lehre der Gnostiker, daß das *πνεῦμα* des Erkennenden unmittelbar nach dem Tode in die Lichtwelt (das *πλήρωμα*) zurückkehre und zum Anschauen Gottes gelange (*εἰς τὴν ὕψιν τοῦ Θεοῦ ἰλθεῖν*). Dieß bestreiten die Lehrer der Kirche ausdrücklich. Das Anschauen Gottes ist immer die höchste Stufe der Seligkeit und Vollendung, zu welcher die Frommen erst in der Auferstehung, oder erst lange nach der Auferstehung gelangen. Der Zustand der Seelen vor der Auferstehung ist somit ein minder vollkommener, noch des Wachsthums an Heiligkeit und Seligkeit bedürftiger.

Das Bedürfniß einer successiven Heiligung und Verklärung bei den Entschlafenen, ja noch bei den Auferstandenen anzunehmen, verläugnet sich in den Lehrern der alten Kirche nicht, obgleich sie nach der sonstigen Verschiedenheit ihrer Denkweise diesen Gedan-

*) Der ursprüngliche Sinn dieses Gebetes für die Gesamtheit der entschlafenen Gläubigen, — von dem aber freilich bei den Kirchenvätern meines Wissens keine Andeutung mehr zu finden ist — war meiner Ueberzeugung nach folgender: die Kirche betete bei der Feier des eucharistischen Opfers, daß der Herr bald kommen möge, die entschlafenen Christen zu erwecken, die lebenden zu verwandeln und die einen mit den andern vereinigend, sie alle zu sich zu nehmen in seine Herrlichkeit. Der Tag seiner Zukunft ist ja der große Gegenstand der Sehnsucht und Hoffnung für die Gläubigen, — auch für die schon abgewiesenen — und ein Gebet der Lebenden für die Todten in diesem Sinne, ist nichts weniger als fremd der neutestamentlichen Lehre. Ja vielleicht wird es einen Bestandtheil des wahren christlichen Cultus ausmachen müssen, wenn er aus seinem jetzigen Verfall zu seiner ursprünglichen Reinheit, Vollständigkeit und Herrlichkeit wieder hergestellt werden wird.

ken verschieden ausführen. Irenäus glaubt, daß nach dem Maße der Vollendung, die sie hienieden erreicht haben, die Gläubigen zur Theilnahme an dem Reiche Christi auf Erden früher oder später auferstehen werden; daß dann die Auferstandenen durch den Ausgang mit dem in ihrer Mitte wohnenden Erdsfer allmählig zum Anschauen des Vaters fähig werden; daß dann zuletzt im ewigen Reich des Vaters noch eine dreifache Abstufung der Seligkeit stattfinden werde. Diese Erwartungen hat Irenäus aus der Tradition geschöpft; sie fanden sich wahrscheinlich schon in den Schriften des noch alterthümlicheren Papias und in der mündlichen Ueberlieferung, welche bei den Ältesten in Kleinasien auf den Apostel Johannes zurückgeführt wurde.

Anderß gestaltet sich alles bei Origenes in seinem so durchaus spiritualistischen System. Die Auferstehung vermag er natürlich nicht zu läugnen, aber sie ist ihm nur ein Durchgangspunkt in dem großen Läuterungsprozeß, in welchem die erlösten Geister, wachsend in Erkenntniß und Reinheit mehr und mehr vergeistigt und deificirt werden, bis Alles in die ursprüngliche Harmonie des *κόσμος νοητός* und in die unmittelbarste Gemeinschaft mit Gott zurückgekehrt ist. Origenes kann übrigens auch hierin nicht als eigentlicher Repräsentant kirchlicher Lehre angesehen werden; nicht sowohl aus Schrift und Tradition als aus Spekulation und Mystik sind auch in diesem Theile seines Systems die Elemente seiner Lehre geflossen.

Blicken wir auf jene Ansichten zurück, welche sich in den alterthümlichen Abendmahlsgebeten und in der Polemik gegen die gnostische Lehre von einem unmittelbaren Uebergang zum Anschauen Gottes aussprechen, so ist in ihnen der erste Keim zu erkennen, aus welchem die katholische Lehre von einem Reinigungsfeuer, zugleich an die Stelle 1. Cor. 3, 11—14 anknüpfend sich entwickeln konnte. Die Griechen blieben dabei stehen, die Einwirkung des Gerichts auf den noch nicht völlig geläuterten Christen als ein ihn von Schlacken reinigendes schmerzliches

Feuer zu fassen. Bei den Lateinern, namentlich seit Augustin *) bildete sich die Andeutung eines im Moment des Gerichts auf den Menschen wirkenden Reinigungsfeuers zu der Vorstellung von einem Zustande der Feuerpein aus. Was bei Augustin noch sehr vorsichtig und zart ausgedrückt wird, gestaltete sich im Mittelalter immer mehr zur volksthümlichen und concreten Vorstellung vom Fegfeuer; Seelenmessen und Ablass sollten den gequälten armen Seelen helfen, und in den Vorsichtsmaaßregeln des Tridentinum (Sess. XXV. decr. de Purgatorio) zur Vermeidung überflüssiger Fragen und alles dessen, was an schändlichen Gewinn erinnert, liegt, wenn nicht ohnehin die Geschichte laut genug spräche, ein ungeheures Zugeständniß hinsichtlich der Mißbräuche und Verderbnisse, welche sich an die Lehre vom Fegfeuer geknüpft haben.

Unläugbar dachte man die Qual an sich und die Verzweiflung der gepeinigten Seelen als Läuterungsmittel. Sofern die katholische Kirche dieß noch festhält, muß gegen sie der Tadel ausgesprochen werden, daß sie durch mechanische Operation die Heiligung vollendet werden läßt. Insofern sind Möhle's Vorwürfe ihm von Baur nicht ohne Grund zurückgegeben worden?).

Die Unhaltbarkeit solcher Lehre sah nun auch Luther von Anfang an ein. Nicht veranlaßten ihn die Mißbräuche mit Seelenmessen und Ablass zu einer vorschnellen und unbedingten Verwerfung der ganzen Lehre vom Mittelzustand. Vielmehr hielt er noch lange einen Reinigungszustand der Abgeschiedenen fest, nur daß er ihn als einen „Zustand zunehmender Liebe“ dachte. Zuletzt verschwand allerdings aus dem Systeme der Protestanten

*) Vollständiger als die protestantischen Dogmenhistoriker hat Möhle die Beweisstellen aus Augustinus: neue Untersuchungen S. 319 — 321.

*) Auch die geistigeren Darstellungen der Lehre vom Fegfeuer machen sich von diesem Fehler nicht frei, daß sie voraussetzen, die Qual, die Unlust und Traurigkeit sei an sich Läuterung. Luther

auch diese Andeutung. Man legte immer mehr Nachdruck darauf, daß die Seele des Gläubigen, wie E. B. Edscher in seiner Sammlung von Abhandlungen über den Zustand der Seele nach dem Tode sich ausdrückt, „von Mund auf gen Himmel fahre.“ Dieß war eine große Einseitigkeit. Sie führte den Uebelstand mit sich, daß man den Unterschied des Zustandes vor und nach der Auferstehung immer weniger beachtete. Wir sagen von den Frommen ohne Unterschied, daß sie durch den Tod „in den Himmel kommen.“ Aber biblisch ist dieser Ausdruck nicht. Aus der protestantischen Lehre gingen zuletzt die ganz unbestimmten Vorstellungen der Rationalisten vom Jenseits hervor, welche von einer vollkommenen Restitution des ursprünglichen Menschen durch göttliche Schöpfermacht, nach dem Bilde des auferstandenen Erbsers, gar nichts mehr wissen.

Was ist aber nun für unsere Controverse mit den Katholiken das Resultat dieser Expositionen, die ich gerne, wenn es die Zeit gestattete, noch weiter ausgeführt hätte? Ich sage: in der protestantischen Eschatologie ist eine Lücke. Diese sollte in ächt biblischem Sinne ausgefüllt werden. Die katholische Kirche meint, dieß durch ihre Lehre vom Purgatorium zu thun, aber diese ist nicht die wahre Ausfüllung des Mangels, an welchem hier unsre

behauptete mit vollem Recht, daß eine solche Renitenz gegen die Strafe und die von Gott auferlegten Leiden, wie man sie sich bei den armen Seelen im Fegfeuer dachte, keine Reinigung, sondern vielmehr ein fortwährendes Sündigen sein würde. — Ueber den gegenseitigen Vorwurf mechanischer Vorstellung, welchen erst Wohler der protestantischen macht, dann Baur der katholischen Lehre zurückgibt (weil diese letztere eine Reinigung der Seele durch materielles Feuer lehre), macht Strauß (die christl. Glaubenslehre u. s. w. 2. B. 1841, S. 686 Num.) die Bemerkung: „Baur nimmt den Ausdruck mechanisch im Gegensatz „des Geistigen, Moralischen, und so hat er freilich Recht; allein „Wohler verstand ihn im Gegensatze des Organischen, durch stetige „Fortentwicklung Herbeigeführten, und so behält er gegen die protestantische Vorstellung vollkommen Recht.“

traditionelle Erkenntniß leidet. So vorsichtig sich auch das Tridentinum und der römische Katechismus aussprechen, dennoch ist ihre Lehre und die von ihnen bestätigte kirchliche Praxis nicht frei von unächten, spät entstandenen Elementen. Aus einem ächten Keim hat sich eine Menge irriger Vorstellungen und Uebungen gebildet, die im katholischen Volke noch immer gehegt und gepflegt werden. Die protestantische Lehre, obwohl sie selbst nicht allen Aufschluß gibt, den wir bedürfen, enthält doch auch ein sehr wichtiges Element, welches zur Berichtigung der katholischen Ansicht von dem Läuterungsprozeß nach dem Tode dient. Auch der Tod selbst ist eine Befreiung und Läuterung. Der Zustand nach dem Tode ist, wie jedes menschliche Herz bei seiner Annäherung ahnen muß, die Nacht, da Niemand wirken kann, ein Versinken in tiefe Passivität, welches dem Frommen ein Schlaf des Friedens ist, aber damit zugleich ein Eintritt in den Zustand fast absoluter Unveränderlichkeit, ein Ersterben der Freiheit, die uns hienieden in so hohem Maasse gegeben ist. Denn der Tod ist nicht nur Trennung von Seele und Leib, er ist zugleich Essentification unseres inneren Menschen zur centralen Einheit, vermittelst der Aufhebung des Zwiespalts zwischen Seele und Geist. Hierin liegt einerseits die Warnung, daß eine Umkehr des Willens, eine Belehrung nach dem völlig eingetretenen Tode, unendlich schwer, wo nicht unmöglich ist. Zugleich aber dieß, daß nicht nur die vom Leib ausgehenden Versuchungen wegfallen, sondern allerdings auch durch Eintreten der inneren geistigen Einheit des Menschen, der neue Mensch, wenn er im Diesseits bereits der dominirende war, zum ausschließlichen wird. Einen momentanen gewaltigen Fortschritt der Befreiung, wenn auch nicht eine absolute Befreiung hier anzunehmen ist eben so wenig unvernünftig, als an eine momentan *) sich vollziehende Ver-

*) 1. Cor. 15, 51. 52. *ἰδοὺ μυστήριον λέγω ὑμῖν, πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσομεθα, πάντες δὲ ἀλλαγθήσομεθα, ἐν ἁτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὁφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἰσχύτι σάλπιγγι κ. τ. λ.*

wandlung der Gläubigen bei der Erscheinung des Herrn zu glauben. Auch die Auferweckung ist ein schöpferischer Act und darum doch weder eine magische, noch eine mechanische Einwirkung zu nennen.

Es gibt Dinge im Jenseits, von denen im protestantischen, aber auch solche, von denen im katholischen System nichts steht. Die altprotestantische Lehre ermangelt der umfassenden Aufschlüsse über die dunkeln Gebiete des Zwischenzustands, aber auch die katholische Lehre vom Purgatorium ist nicht als die wahre und sichere Orientirung in jenem unbekanntem Lande zu gebrauchen. Vielleicht soll die Kirche sich auf die wenigen Andeutungen beschränken, welche ihr mit absichtsvoller, und ich muß sagen, mit weiser Zurückhaltung in den heiligen Schriften gegeben sind. Vor allem aber muß sie sich hüten, in diesen Dingen „die Todten zu fragen“ und auf die trägerischen Erscheinungen der hereinragenden Geisterwelt zu achten*)

*) Ich weiß, daß mit Obigem die Frage, ob Fürbitte für einen Todten auf dessen Zustand einwirken könne, noch nicht beantwortet ist. Luther wollte es nicht verhindern, daß man in den ersten Tagen nach dem Tode einmal und abermal für den Entschlafenen bete. Dann aber solle man sich im Glauben an die Erhörung des Gebets beruhigen. Aehnlich dachte Calixtus. Man sehe die Darstellung seiner Lehre in Weismanns *Memorabilia historiae ecclesiasticae*. Tom. 2. (ein im zweiten Bande namentlich äußerst lehrreiches Werk, das über Mosheim's Leistungen zu früh vergessen worden ist). Nur sollte man nie wagen, anders als in Gemeinschaft für den Entschlafenen zu beten. Es gibt Gegenden des protestantischen Deutschlands, wo dieß Bewußtsein sich als Tradition erhalten hat. Dieß wäre das, was im einzelnen Fall beobachtet werden müßte. Noch weiter als Calixtus gingen einzelne seiner Schüler. Molanus soll in seinem Testament Fürbitten für seine Seele angeordnet haben, welche die ersten drei Monate nach seinem Tode täglich geschehen sollten. Vgl. E. A. Dollé *Lebensbeschreibung aller Professorum Theologiae auf der Univ. Rinteln* 2. Th. 1753 S. 313.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Meine Herren! Blicken wir noch einmal zurück auf die ganze Reihe dogmatischer Streitfragen, welche wir von der Lehre vom Urzustand des Menschen bis zu der vom Purgatorium in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben, so werden wir, glaube ich, gestehen müssen, daß das Ergebnis der bis hieher geführten Untersuchungen unseres speciellen Theils im Allgemeinen ein versöhnendes und insofern für denjenigen, der Aussicht auf die Möglichkeit einer Versöhnung zu gewinnen wünscht, ein befriedigendes genannt werden kann. Denn wenn wir auch nirgends finden konnten, daß der katholische Lehrtypus den vollkommen adäquaten Ausdruck für den biblischen Lehrinhalt darbiete, so zeigte sich uns doch an mehreren Punkten in den protestantischen Lehrbestimmungen eine ähnliche, wenn auch minder gewichtige Inclination nach entgegengesetzter Einseitigkeit hin, und es gibt Wahrheiten, über welche der Protestantismus schweigend hinweggeht, während im Katholicismus doch eine, wenn auch nicht vollkommen verstandene, Andeutung derselben vorhanden ist. Wenden wir uns aber jetzt von dem bisher erwogenen rein theoretischen Gebiete der Differenzen zu der mehr concreten und praktischen Seite des Gegensatzes, zu den Sacramenten und dem gesammten, insbesondere durch die Sacramentlehre bestimmten, kirchlichen Leben, so treffen wir jetzt erst auf die harten Steine des Anstoßes, welche ein Entstehen und ein Fortbestehen des Protestantismus zur un-

vermeidlichen Nothwendigkeit machen, indem sie die Gerechtigkeit unserer Protestation und die Heilsamkeit ihrer Existenz vollkommen begründen. Denn in diesem praktischen Gebiete entfalten sich einzelne Keime des Irrthums, die wir in der Theorie wahrgenommen haben, zu mächtigen, alles umstrickenden Consequenzen, und die Lehre von den Sacramenten, derjenige Theil des Dogma, der am unmittelbarsten in das kirchliche Leben eingreift, wird auch alsbald von dem Kirchenrath zu Trient, in der siebenten und den folgenden Sitzungen, mit einer Schärfe, Offenheit und Ausschließlichkeit, und in vollster Uebereinstimmung mit der mittelalterlichen Lehrweise hingestellt, welche einen merkwürdigen Gegensatz gegen die Vorsichtigkeit und theilweise Vieldeutigkeit der Bestimmungen über Erbsünde und Rechtfertigung bildet. Gleich die siebente Sitzung tritt mit einer Reihe von Anathemen hinsichtlich der Lehre von den Sacramenten im allgemeinen auf, und allenthalben gibt sich das Bewußtsein der katholischen Kirche zu erkennen, daß sie hier auf ihrem eigentlichen Felde ist, daß sie hier in den Sacramenten ihre starke Seite und zugleich die Basis ihrer ganzen Existenz erkennt. Geben beide Confessionen im allgemeinen zu, daß Gott durch Wort und Sacrament auf uns wirke, um uns der Gnade theilhaftig zu machen, so unterscheiden sie sich so, daß der Protestantismus das Hauptgewicht auf die Wirkung durch das Wort, der Katholicismus auf die durch das Sacrament legt, gegen welches das frei verkündigte Wort in den Hintergrund treten muß. Dieß spricht sich ja auf den ersten Anblick aus, wenn wir das, was die Kirche des Mittelalters war, mit dem was die Reformation wollte, oder um das nächstliegende anzuführen, wenn wir den katholischen Gottesdienst mit dem protestantischen vergleichen. Bei uns, wo die Leben schaffende Wirkung vorzugsweise von der Verkündigung des Wortes erwartet wird, muß zugleich die Individualität und die individuelle Begabung in ihrer höchsten Bedeutung hervortreten, im Katholicismus ist es das Sacrament, das heißt die Institution an sich, es ist die Kirche

als solche, abgesehen von allem Individuellen, welche handelnd, Leben wirkend und Leben erhaltend auftritt.

Der Hauptgedanke, mit dem der Katholicismus seine sieben Sacramente als eine göttliche und heilbringende Institution vertheidigt, und die schwersten Anschuldigungen gegen den Protestantismus, der diesen herrlichen Organismus zerstückt habe, zu begründen meint, ist die von mittelalterlichen wie von neueren katholischen Theologen unzähligemal, bald mehr dialektisch, bald mehr poetisch ausgeführte Idee, daß diese Siebenzahl von Sacramenten das ganze menschliche Leben nach allen seinen Beziehungen umfasse und heilige *). Der Geburt in das irdische Leben geht die Taufe, das Sacrament der Wiedergeburt zum geistlichen Leben, zur Seite, und dem Eintritt in das gefährvollere Alter der Erwachsenen entspricht die himmlische Stärkung des göttlichen Lebens, welche in der Confirmation dargeboten wird. Heilung für jede Verwundung des geistlichen Lebens durch Sünde ist im Sacrament der Buße zu finden und seine Vollendung zum Vorbesitz ewigen Heils wird ihm in der Himmels Speise des Abendmahls gegeben. Als erhaltende Macht für den großen hierarchischen Organismus der Kirche ist die Priesterweihe, und als heiligende Begründung und Ordnung des allgemein menschlichen Daseins das Sacrament der Ehe zu betrachten. Als besondere Stärkung für den letzten Kampf und den Uebergang zur triumphirenden Kirche erwartet den sterbenden Christen die heilige Delung.

Es ist richtig, daß die unendliche Macht der katholischen Kirche zur Beherrschung des ganzen Menschenlebens, — eine Macht, die zu unermesslichem Segen und Heil, aber auch in unrechten Händen zu großem Nachtheil angewendet werden kann, vorzüglich in dem

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 263—267 und daselbst S. 264 Anm. die Stelle aus der Summa des Thomas. Eine weit tiefsinnigere und bessere Begründung als alle andern Apologeten des Katholicismus gibt Anton Günther: der letzte Symboliker 1831, S. 214 ff.

Cycclus dieser sieben heiligen Handlungen sich concentrirt. Zugleich kann gegen keine derselben eingewendet werden, daß ihr der urchristliche Charakter gänzlich fehle, alle wurzeln sie, mehr oder weniger so wie sie noch bestehen, im apostolischen Zeitalter. Will man bei der alten Unbestimmtheit des Namens Sacrament stehen bleiben, im Sinne von *sacrum signum* und von *gratiae invisibilis visibilis forma*, so kann man einer jeden dieser Handlungen auch den Namen des Sacraments zugestehen. Jedoch ist dann freilich kein Grund mehr vorhanden, den Namen streng auf diese Siebenzahl einzuschränken. Hat doch noch Hugo von St. Victor, in seinem *Beate de sacramentis fidei Christianae, sacramentum* in so weiter Bedeutung genommen, daß er selbst das Weihwasser, die *susceptio cineris* und das Glockengeläute zu den Sacramenten rechnet *). Man könnte die weitere und engere Definition des Namens füglich der Schule überlassen — ob' zwei oder drei oder vier, oder mit Dionysius Areopagita sechs, ob sieben, oder mit Petrus Damianus zwölf Sacramente anzunehmen, und es gereicht unserm Melancthon nicht zum Vorwurf, es ist vielmehr ein Beweis sehr richtiger Einsicht, wenn er in der Apologie der Augsburgerischen Confession sich bereitwillig erklärt hat, auch die Ordination, auch die Beichte und Absolution als Sacramente **) gelten zu lassen. Die Frage, welche zwischen uns und der katholischen Kirche zu verhandeln ist, reducirt sich aber deswegen nicht auf einen bloßen Wortstreit, weil das Tridentinum, unbeschadet des hohen Vorzugs, den die Eucharistie vor allen andern Sacramenten habe, indem sie zugleich Opfer ist und den

*) Er unterscheidet drei genera von Sacramenten: solche, welche ad salutem, ad exercitationem und ad praeparationem dienen. Das erste genus bilden Taufe, Confirmation und Abendmahl. Zu dem zweiten gehören unter anderen die oben angegebenen. Zu dem dritten die Priesterweihe. Vgl. Münscher und v. Sölm Dogmengeschichte, II. Thl. S. 185 ff.

**) In dem ersten durch Förstemanu neulich herausgegebenen Entwurf der Apologie auch die Ehe.

ganzen Christus in sich bleibend gegenwärtig enthält, allen sieben Sacramenten im Gegensatz zu allen andern heiligen Handlungen die gleiche Einsetzung durch Christus selbst und ganz die gleiche Weise der Wirkung, ein *conferre gratiam iis qui non ponunt obicem*, zuschreibt. Wir wissen, wie die Kirche des Mittelalters dazu kam, auch denjenigen Handlungen, welche neben Taufe und Abendmahl in der urältesten Kirche mit einer wunderbaren Wirkung begleitet waren, ungeachtet diese Wirkung längst erloschen war, doch statt der erloschenen Wunderkraft eine stets gleiche innere Gnadenmittheilung zuzuschreiben. Nachdem in der kirchlichen Praxis gerade diese sieben Handlungen bedeutsam hervorgetreten waren, übernahm es die scholastische Wissenschaft gemäß dem eigenthümlichen systematisirenden Streben, welches ihr inwohnte, nun auch über die Wirkungsweise der sieben Sacramente, über ihre Materie und Form eine feste und völlig conforme Theorie auszubilden. Und fast diese ganze Theorie hat, mit Einschluß der Behauptung eines allen gleichen Ursprungs durch Einsetzung Christi, das Tridentinum unter Hinzufügung von Anathemen sanctionirt, — Anatheme, von denen einige das ganze kirchliche Alterthum, sowie die ganze griechische Kirche treffen. Und das ist hier das besonders Bedauerliche, daß in die dogmatischen Bestimmungen das geschichtliche Moment mit aufgenommen ist, welches die katholische Kirche unbeschadet ihres Principis der historischen Untersuchung hätte anheimgeben können. Denn dieß ist, wie Rigisch ganz richtig bemerkt, hier die schwache Seite des Katholicismus, daß er nicht ganz er selbst zu sein wagt. Es stünde ihm zu, spätere Einrichtungen oder Umgestaltungen denuoch als Erzeugnisse des in der Kirche waltenden heiligen Geistes zu behaupten, und ihnen unbeschadet ihres späteren Ursprungs apostolischen Charakter und ganz gleichen Werth mit demjenigen zuzuschreiben, was gemäß historischer Zeugnisse Christus persönlich auf Erden angeordnet hat. Statt dessen soll hier durchaus aus so ungenügenden Spuren und Anklängen, wie die, welche z. B.

für die Confirmation angeführt werden können, die Einsetzung des Sacraments durch Christus, nach seinen wesentlichen Momenten, so wie es noch besteht, dargethan werden. Hier wiederholt sich im Großen der Uebelstand, in welchen Pabst Innocentius X. gerieth, als er im jansenistischen Streite nicht nur dogmatisch entscheiden wollte, was rechtgläubig und was häretisch sei, sondern auch historisch zu bestimmen wagte, was einst in den Semipelagianern, den Gegnern Augustins verworfen worden, was dieselben gelehrt und was sie nicht gelehrt hätten. Natürlich bleibt auch Mähler für die Ursprünglichkeit gerade dieser sieben Sacramente, welche alle *vere et proprie sacramenta* sein sollen, den historischen Beweis schuldig *). Denn wenn er sich auf die griechische Kirche, auf die Nestorianer und Monophysiten beruft, ohne das Alter der von ihnen befolgten Tradition näher nachzuweisen, wenn er dabei alle entgegenstehenden Zeugnisse des Alterthums mit Stillschweigen übergeht, so kann dieß doch wohl als historische Begründung nicht genügen.

Von allen diesen unseligen Mühen ist der Protestantismus befreit, indem er erkennt, daß nur bei Taufe und Abendmahl die Einsetzung durch Christus mit voller Evidenz dargethan werden kann. Diesen beiden Sacramenten glaubt er schon deswegen kein anderes absolut gleichstellen zu dürfen, weil an die andern heiligen Handlungen, mit denen wunderbare Geisteswirkung im apostolischen Zeitalter verbunden erscheint, keine solche Verheißung Christi, wie an Taufe und Abendmahl sich anknüpft, und weil er sich darüber, daß die Befähigung zur Mittheilung des heiligen Geistes durch Handauflegung und die apostolische Einsicht und Macht zum binden und lösen im Laufe der Zeiten zurückgetreten, wo nicht erloschen sind, keine Täuschungen machen kann und will. Gerade durch die scharfe Unterscheidung der beiden Sacramente des neuen Bundes, auf welche auch Johannes in auszeichnender Weise sich zurückbezieht (1. Joh. 5, 8.), glaubten unsere Reformatoren mit

*) Symbolik S. 262. vgl. S. 257.

Recht diese Stiftungen Christi erst in ihre volle Würde wieder einzusetzen, welche ihnen durch die Menge gleichgestellter und ergänzender Cerimonien verdunkelt zu sein schien. Wenn die Reformatoren über die Wirkung der zwei Sacramente im engeren Sinn, und über Wirkung und Bedeutung der andern heiligen Handlungen, zum Beispiel der Ordination und Absolution, nicht völlig einig geworden noch in's Reine gekommen sind, so hat dieß in dem Gesamtschicksal der Kirche seinen Grund, beweist aber nicht, daß sie in dieser Sache überhaupt nicht den rechten Weg betreten hätten.

Luther's Lehre von der Wirkung der Sacramente ist von ihm im Gegensatz zur katholischen, dann zu der extrem entgegengesetzten Ansicht von Carlstadt, Biringli, Decolampadius und den Wiedertäufern entwickelt worden. Gegen das *opus operatum* der katholischen Kirche hatte er zuvörderst in der Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ mit aller Macht darauf gedrungen, daß der Glaube die Bedingung sei, um der in den Sacramenten verheißenen Güter theilhaftig zu werden. Mag dieß für Carlstadt Anlaß gewesen sein, sich zu jener falschen Mystik, zu einer ganz spiritualistischen Ansicht zu verirren, welche unter dem Vorwand, dem Glauben und dem Geiste das Gebührende-zuzuerkennen, die äußere Handlung bedeutungslos macht, — Luther für seine Person hat selbst als er am gewaltigsten darauf hinarbeitete, auch im Sacrament den Glauben zur Bedingung heilsamer Wirkung zu machen, die vom Glauben des Individuums unabhängige objective Realität der göttlichen Gnabengabe in den zwei Sacramenten nicht im entferntesten verkannt; das Wesen der Sacramente faßte er in ungeschwächerter Objectivität auf, so sehr er ihre seligmachende Wirkung vom Glauben des Empfangenden abhängig machte. Denn gerade in jener Zeit hat er ja selbst die Transsubstantiation noch gelten lassen und sich aller Zweifel an der realen Gegenwart Christi im Abendmahl kräftig erwehrt.

Unterscheiden wir, wie hier unterschieden werden muß, Wesen und Wirkung der Sacramente, so trifft das, was die lutherische Lehre von dem Wesen der zwei Sacramente sagt, mit dem, was die katholische Theologie von allen sieben behauptet, fast ununterscheidbar zusammen. Jene schreibt ihnen ein *conferre gratiam*, diese zugleich ein *continere gratiam* zu, und der Unterschied ist nur der, daß in der Lehrweise des Tridentinum das *continere* als die nothwendige Voraussetzung des *conferre* zu Hilfe genommen wird*). Nicht das Gleiche kann man sagen, wenn man Calvin's Theorie von den *signis et figuris* mit der katholischen vergleicht. Es ist jetzt nicht Zeit zu untersuchen, ob die lutherischen Theologen der Lehre Calvin's mit Recht den Vorwurf machen, daß auch nach ihr wie bei Zwingli die Sacramente *nuda signa* seien, durch welche der Gläubige nur empfangt, was er auch ohne sie durch den Glauben schon habe oder haben könne, daß nach ihr die Kraft des Sacraments nicht von Christi Einsetzung und Verheißung, sondern von dem Glauben und der Stimmung des Empfangenden abhängig gemacht werde. Das Bedeutendste, was gegen Calvin erinnert werden mußte, war dieses, daß durch die absolute Prädestination auch die beste Sacramentlehre, zu der man es auf seinem Standpunkt bringen kann, wieder beeinträchtigt oder gar vereitelt wird. Und mit Recht, glaube ich, darf man sagen, daß die Versuche reformirter Theologen, ihren Ausdruck dem lutherischen und katholischen anzuhäufeln, die Anerkennung involviren, daß hier eine urchristliche Wahrheit zu Grunde liegt, sollten wir auch noch nicht zu ihrer allseitig richtigen Reproduktion gelangt sein.

Der uns Protestanten gemeinsame Unterschied von katholischer Lehre, derjenige, der zugleich durch seinen Einfluß auf das religiöse Leben als ein wesentliches sich darstellt, findet in der Bestimmung desjenigen statt, was von Seiten des Empfangenden

*) Bgl. Sess. VII. can. 6.

erfordert wird, damit er der in den Sacramenten dargebotenen Gnade theilhaftig werden könne. Es kommt hier alles darauf an, wie von beiden Seiten der Begriff der Empfänglichkeit bestimmt wird. An die katholische Lehre von einer Mittheilung der sacramentlichen Gnade *ex opere operato* an jeden, der ihr nicht einen Riegel vorschiebt, d. h. ein positives Hinderniß entgegenstellt, knüpft sich der bekannte Vorwurf, daß unter diesem Hinderniß nur eine bewußte oder beabsichtigte Todsünde verstanden sei, daß somit eine bloß passive Empfänglichkeit und eine Ertheilung der Gnade *sine bono motu utentis* behauptet werde. Die Reformatoren, namentlich Melancthon, setzen es als ausgemacht und notorisch voraus, im ganzen Reiche des Papstes herrsche diese „gottlose Lehre“, daß die Sacramente Gnade mittheilten, ohne gute Regung des Genießenden, und daß eben hierin ihr Vorzug vor den Sacramenten des alten Bundes bestehe *). Schon das Tridentinum weist dieß aber als eine Calumnie gegen die katholischen Schriftsteller zurück **), und wir könnten uns demnach damit beruhigen, daß wenigstens seither die katholische Kirche eine solche Auffassung ihrer Sacramentlehre vollständig desavouirt, denn wollen wir unsere Friedenspräliminarien ihr vorlegen, so darf ganz dahin gestellt bleiben, was sie einmal gelehrt hat, und es liegt uns nur ob, zu sehen, was sie wirklich lehrt.

*) *Apologia conf. August. art. VII. (pag. 208 ed. Hase). Hic damnamus totum populum scholasticorum Doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato, sine bono motu utentis. Haec simpliciter Judaica opinio est, sentire quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, hoc est sine fide: et tamen haec impia et pernicioosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio.*

**) In Beziehung auf das Sacrament der Buße heißt es: *Sess. XIV, cap. 4: Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre; quod nunquam Ecclesia Dei docuit neque sensit.*

Es ist uns nicht gestattet, in den Streit einzugehen, der sich hierüber zwischen Mähler und Baur entsponnen hat, und rein in das dogmenhistorische Gebiet gehört *). Mir scheint es die Gerechtigkeit zu verlangen, daß wir die großen scholastischen Lehrer, namentlich Thomas und Bonaventura, von der durch Baur erneuerten Auflage frei sprechen, denn in der Auseinandersetzung über die einzelnen Sacramente kommt ihre Unschuld an den Tag, indem sie z. B. bei der Buße unlängbar, ebenso wie das Tridentinum, die contritio oder doch wenigstens die attritio verlangen. Aber ebenso ist es Forderung der Gerechtigkeit, anzunehmen, daß die Reformatoren in der Art, wie zu ihrer Zeit der Satz vortragen und gemeinhin verstanden und ins Leben eingeführt wurde, gegründeten Anlaß zu ihrem Vorwurf gehabt haben.

Ist nun die Ansicht von Mähler richtig, soll der Ausdruck *ex opere operato* nur die objectiv in den Sacramenten gegebene Wirkung Christi bezeichnen, und von dem Empfangenden, um ihrer theilhaftig zu werden, nicht nur das Freisein von Todsünde, sondern Sehnsucht, Verlangen erfordert werden, wie es durch die vorbereitende Gnade und die von ihr geweckten natürlichen Kräfte zu Stande kommt, so steht dieser Begriff von Empfänglichkeit demjenigen, den die protestantische Lehre aufstellt, schon um ein Bedeutendes näher.

Diese Sehnsucht ist noch nicht der Glaube, den das protestantische Dogma fordert, aber sie ist der Anfang desselben und die protestantische Lehre selbst muß sich bei dem einen Sacramente wenigstens, bei der Taufe, wenn sie den Kindern ertheilt wird, zu einem weiteren Begriffe der Empfänglichkeit verstehen. Die lutherischen Theologen sahen ein, daß die Kindertaufe nur unter der Voraussetzung vertheidigt werden kann, daß sie nicht ohne Wirkung auf das Innere des Kindes ist. Sie nahmen ebenso

*) Baur, der Gegensatz des Kathol. und Prot. 2. Aufl. S. 262 f. Mähler, neue Untersuchungen S. 222—262.

wie die katholischen und die puseyitischen Theologen in der englischen Kirche entschieden an, daß in der Kindertaufe die Wiedergeburt geschehe. Während nun die katholischen sich begnügen, auf die Frage, wie dieß bei dem Mangel an Spontaneität und Selbstbewußtsein in den Kindern möglich sei, zu antworten, sie würden getauft in *fide ecclesiae* *), entschlossen sich die alt-lutherischen Theologen, den Kindern selbst einen Glauben zuzuschreiben, wogegen Calvin sich vorsichtiger ausdrückt, wenn er sich darauf beschränkt, zu erinnern, wie es, wenn auch für uns unbegreiflich, doch für Gott nicht unmöglich sei, diejenigen Kinder, die er erwählt hat, durch seinen Geist zu erneuern **). Soll nun aber jene *fides parvulorum* nicht eine psychologische Undenkbarkeit sein, so muß sie auf den Begriff einer passiven Receptivität für die Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt werden, welche wir bei dem Kinde vorauszusetzen haben, daß die ganze Fülle menschlicher Seelenkräfte, wenn auch unentwickelt, doch realiter in sich trägt, eine Reaction gegen das Göttliche aber, weil ihm die Möglichkeit der Selbstbestimmung mangelt, noch nicht ausgeübt hat und nicht ausüben kann. Diese nicht reagirende Disposition des unentwickelten Menschengestes, welche in der lutherischen Lehre von der Kindertaufe uneigentlich „Glaube“ genannt wird, ist im Grunde ganz dasselbe mit dem *non ponere obicem*, welches die katholische Theologie zur Bedingung heilsamer Wirkung der Sacramente macht. Es zeigt sich aber aus dieser Betrachtung, daß auf diesem Felde nicht durch Disceptation allgemeiner Canones über die Sacramente, sondern nur durch die Erörterung über die einzelnen Sacramente etwas erreicht werden kann.

Ehe wir zu dieser übergehen, müssen wir noch einen Augenblick bei der merkwürdigen Einschränkung verweilen, welche die

*) Concil. Trid. Sess. VII. de bapt. can. 13.

***) Calvin. Institut. I. IV. c. 16. §§. 17. 18. (tom. II. p. 389 ed. Tholuck.)

katholische Lehre vom *opus operatum* durch den Satz erleidet, daß zum Wesen des Sacraments die Intention des Priesters erforderlich sei, „zu thun, was die Kirche thut“ *). Indem die protestantischen Theologen dieß läugneten, wollten sie der Gültigkeit sacramentlicher Handlungen ihre Zuverlässigkeit sichern. Nur wenn die im Sacrament dargebotene Gnade rein auf die Verheißung und Stiftung begründet, und von jeder geistigen Disposition des Administrierenden unabhängig erklärt wurde, glaubten sie die Zuversicht des Empfangenden von jedem Zweifel befreien zu können. Wenn dagegen die katholische Lehre die Intention zur Gültigkeit des Sacraments fordert, so hat dieß den großen Uebelstand, daß dem Priester zugleich die Fähigkeit gegeben wird, durch Entziehung seiner Intention jedes Sacrament unwirksam zu machen, wodurch die Glaubensgewißheit der das Sacrament Empfangenden mit Zerstörung bedroht wird. Der Zweifel an der empfangenen Gnade wird nun zwar auch außerdem anempfohlen, aber nicht dieß, ihn noch zu steigern, kann der eigentliche Sinn dieser Forderung sein. Sie steht vielmehr im Zusammenhang mit andern Theilen des katholischen Systems. Während uns die Kirche auch hier verschwindendes Moment, dagegen die Einsetzung Christi, die Verheißung und das Wort die ausschließliche Basis für die Realität des Sacramentes ist, betrachtet der Katholicismus die im Sacrament enthaltene Gnade vorzugsweise als eine Spendung der Kirche, welche auch hier eine bedeutsame Realität gewinnt und zwischen Christus und den Einzelnen tritt. Die Kirche aber tritt dem Einzelnen im Priester entgegen. Dem Priester wohnt als solchem die Macht inne, das Sacrament zum Sacrament zu machen. Die freie Verfügung, die ihm über diese Macht zusteht, ist es, welche durch die Lehre von der Intention begründet werden soll. —

Wir beginnen jetzt die Erörterung über die einzelnen Sa-

*) Conc. Trid. Sess. VII. de sacramentis in genere can. 11.

cramente mit demjenigen, bei welchem das, worin die Kirchen sich entzweit haben, von dem, worin sie einig geblieben sind, weit überwogen wird. Denn die Taufe ist diejenige Handlung, in welcher beide Kirchen gegenseitig die ihnen gebliebene Einheit im Wesentlichen sowohl theoretisch als factisch anerkennen. Wir theilen mit den Katholiken den unschätzbaren Grundsatz, der sich aus den Worten des Paulus *Ἐν βάπτισμα* (Ephes. 4, 5.) entwickelt hat und von der römischen Kirche schon im dritten Jahrhundert vertheidigt worden ist, daß die Taufe, wenn sie nur in der von Christus eingesetzten Weise erteilt wird, als das wahre und ächte Sacrament betrachtet werden muß, in welcher Kirche oder Sekte es auch geschehen sei. Insbesondere sind dann die großen protestantischen Kirchengemeinschaften mit der katholischen auch darin einig, daß nicht nur die Taufe durch Untertauchung, sondern auch die durch Besprengung gültig ist, während die griechische Kirche und die Gemeinden der Baptisten den alterthümlichen Gebrauch völliger Untertauchung als wesentlich festhalten. Die neuere katholische Kirche hat den alten traditionellen Satz: „Auch die Taufe ist gültig, welche außerhalb der katholischen Kirche auf den Namen der Trinität erteilt wird,“ — das Princip, welches einst Stephanus von Rom gegen Cyprianus, dann Augustin gegen die Donatisten vertheidigte, — mit rühmenswerther Consequenz festgehalten, sie hat auch die später ausgebildete Forderung der Intention mit demselben in Einklang zu setzen gewußt. Auch von dem protestantischen Geistlichen setzt sie voraus, er habe in Ertheilung der Taufe *intentionem sacrali quod facit ecclesia*. Wenn der Fall vorkommt, daß Protestanten, die zum Katholicismus übertreten, wieder getauft werden, so kann dieses Verfahren nach dem katholischen Kirchenrecht nur dadurch vertheidigt werden, wenn man erklärt, gegründeten Verdacht zu haben, daß bei der protestantischen Taufe entweder selbst die *aspersio* unterlassen oder die biblische Form zu taufen auf den Namen des Dreieinigen willkürlich abgeändert, also die Einsetzung

und Vorschrift Christi verlegt worden wäre. Denn leider sind in der neueren protestantischen Kirche die Fälle wirklich vorgekommen, wo nicht nur das apostolische Glaubensbekenntniß weggelassen, sondern auch dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes willkürlich andere Worte substituirt worden sind. Ein Christ aber, der durch die Zeugen seiner Taufe versichert würde, daß man bei ihr solche Verfälschung sich erlaubt, und ihn, wie es vorgekommen sein soll, auf die „Tugend des Vaters und die Anmuth der Mutter“ getauft hätte, ein solcher müßte seine Taufe für nichtig erklären und aus freien Stücken eine neue rechtmäßige Taufe verlangen.

Die katholische Kirche weiß dem trefflichen Grundsatz, den wir mit ihr theilen, von der Gültigkeit der einsetzungsmäßigen Taufe unabhängig von der Confession des Taufenden folgende Wendung zu geben: jedes Kind, so sagt sie, das getauft wird, wo es auch sei, werde in die katholische Kirche getauft, gehöre ihr durch die Taufe als ihr rechtmäßiges Eigenthum an, und erst durch die nachfolgende Erziehung, Unterweisung und Confirmation würden die Kinder der Nichtkatholiken der Mutterkirche entzogen. Dürfen wir von der Art absehen, wie die römische Kirche sich in ihrer Particularität für die Mutterkirche erklärt, und wie sie zuweilen ihre vermeintlichen Rechtsansprüche durchzusetzen sucht, so müssen wir sagen, daß in dieser Ansicht die große Wahrheit von der noch bestehenden Einheit der Kirche Christi liegt, der auch wir durch Anerkennung der Taufe anderer Confessionen Zeugniß geben. Denn es ist nicht nur die Betrachtungsweise eines von Menschen ausgearbeiteten Kirchenrechts, sondern es ist eine vor Gott gültige Wahrheit, daß alle Getauften die Kirche Christi bilden und als Mitglieder der Kirche Christi verantwortlich sind. Würde Er selbst, der Herr, wie vor Zeiten in Israel, so einst in Mitten der Christenheit wieder das Wort nehmen, und durch Propheten zu seiner Kirche reden, so würde sich seine Stimme nicht an die Glieder einer Confession, sondern an die Gesamtheit

der Getauften richten. Denn sie alle, durch welche Denominationen sie sich auch unterscheiden mögen, bilden das Volk des neuen Bundes, dem sowohl die Drohungen göttlicher Gerichte, als die Verheißungen einer neuen, unerschöpflich reichen Ausgießung des heiligen Geistes gelten.

Alle, welche getauft werden, werden zu einem Leibe getauft (1. Cor. 12, 13.), d. h. in die Gemeinschaft der einen allgemeinen Kirche versetzt und in Christum selbst eingepflanzt. Sie empfangen alle Verheißungen des neuen Bundes, zugleich aber die Kräfte und die Verpflichtung zu einem neuen fleckenlosen Leben der Wiedergeburt.

Dies führt uns auf die nähere Auseinandersetzung über die Wirkung der Taufe und die Verschiedenheiten katholischer und protestantischer Ansicht über dieselbe. Allein es ist nicht möglich, sich hierüber auseinander zu setzen, wenn man sich nicht zuvor klar geworden ist, welchen Standpunkt wir hier überhaupt als den protestantischen anzusehen haben. Denn neben geringeren Verschiedenheiten, welche unter uns selbst obwalten, muß uns hier vor allem die eine große Verschiedenheit in der Ansicht über die *Kinder taufe* in den Weg treten. Ist sie überhaupt rechtmäßig, und wenn sie rechtmäßig ist, muß sie dann als wirksames Sacrament der Wiedergeburt und Geisteserneuerung, oder nur als vorbereitende Wassertaufe betrachtet werden, welche erst durch die später hinzukommenden Ergänzungen, namentlich durch die Confirmation zum vollen Sacramente wird? Der Ort bringt es mit sich, daß ich mich über diesen schwierigen Gegenstand hier so kurz als möglich fassen muß.

Es kann nicht gelängnet werden: das neue Testament setzt allenthalben voraus, daß eine reale Geistesmittheilung mit dem Empfang der christlichen Taufe coincidire. Soll den Gläubigen der Anfangspunkt ihres neuen Lebens, der Moment des Eintritts in den Stand der Kinderschaft in Erinnerung gebracht werden, so werden sie auf die heilige Taufe verwiesen. Von dieser Voraus-

setzung gehen die apostolischen Briefe allenthalben aus, und diese Regel wird nicht umgestoßen durch die scheinbaren Ausnahmefälle in der Apostelgeschichte, wenn die wunderbaren Gaben des Geistes den von Philippus getauften Samaritern erst nachher durch die Handauflegung der Apostel zu Theil werden, oder wenn Cornelius und die Seinigen dieselben Gaben — welche das Dasein der Wiebergeburt zu ihrer Voransetzung haben — schon vor der Taufe durch bloße Verkündigung des Wortes empfangen.

Die Zuversicht, mit der die Apostel annehmen, daß alle, die getauft sind, Christum angezogen haben und wirksamer Weise in seinen Tod getauft sind, beruht nun aber zuvörderst darauf, daß damals die Ertheilung und Versagung der Taufe durch apostolische Weisheit und Einsicht bestimmt wurde (auf den Fall, daß Heuchler die Taufe empfangen hätten, wird nach dem damaligen Zustand der Kirche gar nicht reflectirt), und es fragt sich nun, ob es dieser apostolischen Weisheit gemäß ist, auch die Kinder der Christen, vor den Unterscheidungsjahren, zu taufen, und ob dann von solcher Taufe dasselbe gilt, was von der apostolischen?

Es scheint große Gefahr vorhanden zu sein, daß durch den Gebrauch der Kindertaufe uns dasjenige entginge, was die ersten Christen an ihrer Taufe hatten: ein festes Unterpfand ihrer Adoption und eine auf das ganze Leben sich verbreitende Quelle des Trostes. Dieß sollte die Taufe auch uns sein, da dieß aber nur bei der Taufe der Erwachsenen oder der Gläubigen wirklich stattfinden zu können scheint, so besteht hierin die Stärke der baptistischen Ansicht, welche wahrscheinlich auch unter den evangelischen Christen Deutschlands in der nächsten Zukunft weit um sich greifen wird, nachdem sie bereits hier und da die ersten Wurzeln geschlagen hat.

Von der heiligen Schrift aus kann nur durch mittelbare dogmatische Deduction die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe erwiesen werden. Diese Deduction führt aber dann mit Nothwendigkeit dazu, die Kindertaufe auch als eine wirksame, nicht nur als eine

gültige zu fassen; die Gültigkeit ohne die Wirksamkeit zu vertheidigen, scheint mir wenigstens unmöglich.

Als ihren Ausgangspunkt müßte eine solche Beweisführung jedenfalls den Satz betrachten, daß die Kinder, obwohl noch keiner persönlichen Verschuldung theilhaftig, doch noch nicht von Natur Kinder Gottes sind, sondern erst einer Aufnahme in den Bund der Gnade bedürfen. Man wird finden, daß baptistische Ansichten gewöhnlich mit einem Mangel an Einsicht in das Wesen der Erbsünde in Verbindung stehen. Diese Aufnahme in den Gnadenbund wird aber bei dem Kinde nur von einer zuvorkommenden Thätigkeit Gottes ausgehen können, welche durch die Fügung, die ein Kind von christlichen Aeltern geboren werden läßt, bereits eingeleitet ist. In ihrer weiteren Realisirung hat nun aber die Kirche kein anderes Mittel als bei den Erwachsenen, die Ertheilung der Taufe. Wird nun aber zugestanden, daß die Aufnahme in die Rechte der Kinderschaft, deren das Kind bedarf, ihm in der Taufe zu Theil wird, so wird man, wie wir schon oben andeuteten, die Ertheilung dieser Rechte und die von außen an das Kind kommende Aneignung der göttlichen Verheißungen nicht ohne alle Wirkung auf sein Inneres denken dürfen. Denn eine Begnadigung, die dem Menschen eine bloß äußere bliebe, eine Vergebung und Rechtfertigung ohne das Eintreten einer Erneuerung, Wiedergeburt oder Heiligung wird allerdings in der heiligen Schrift nirgends angenommen und darf auch hier nicht angenommen werden. Entweder wir erkennen in der Kindertaufe beides an, Rechtfertigung und anhebende Wiedergeburt, oder keines von beiden, und dann fällt ihre Rechtmäßigkeit weg. Das Christenkind aber soll mit dem ersten Erwachen seines Bewußtseins sich auch schon als Kind Gottes wissen. Die Erziehung, welcher es anheimgegeben ist, soll sich auf die Voraussetzung der vorhandenen Kinderschaft stützen. Nur dann wird sie den ganzen Segen einer wahrhaft christlichen Erziehung entfalten können. Die Brüdergemeinde hat unter ihren vielen großen Vorzügen vielleicht keinen

größeren als den, der in der segensvollen Weise ihrer Erziehung beruht. Diese aber ist das, was sie ist, wesentlich durch die gläubige Anerkennung der den Kindern in der Taufe gewordenen Gnade. Diese hat unter den Theologen neuerer Jahrhunderte vielleicht Niemand so tief erkannt und so trefflich vertheidigt, als der Graf von Linzendorf. Die Erziehungsversuche des trefflichen John Wesley dagegen mußten deshalb fehlschlagen, weil auch auf das Kindesalter die erschütternde Weise des Methodismus angewendet, gewaltames Hindurchbringen durch Buße zur Wiedergeburt verlangt und die in der Taufe ertheilte Gnade verkannt wurde.

Wie aber die christliche Erziehung sich stets auf die Taufe zurückbeziehen muß, so hat umgekehrt auch die Kindertaufe nur da ihre Rechtmäßigkeit, wo sie mit der Vorsicht auf nachfolgende christliche Erziehung ertheilt wird. Wo eine solche durch kein Familien- und durch kein Gemeindeleben garantirt ist, da wird in demselben Maße, als diese Garantie fehlt, die Kindertaufe etwas Unberechtigtes und Gewagtes. —

Die Kindertaufe muß aus den ganzen Trost der Adoption gewähren; wir dürfen und können sie aber nicht allein als Bürgschaft der Adoption fassen, wenn wir ihr nicht zugleich eine regenerirende Wirkung auf das Innere des Kindes zuschreiben. Dieß sind die beiden Sätze, welche uns jetzt auch bei der Vergleichung katholischer und protestantischer Lehre leiten müssen. Den einen scheint die katholische, den andern die protestantische Lehre zu beeinträchtigen. Der katholischen Lehre ward es von den Reformatoren vorgeworfen, sie verklümmere den Trost der Adoption, den der Christ an seiner Taufe haben soll; an der protestantischen Lehre wird dagegen von den Katholiken dieß getadelt, daß sie die wiedergebärende Kraft der Taufe verkenne. Die Lehre der Reformatoren stellt in ersterer Hinsicht die Taufe höher, in letzterer Hinsicht niedriger, als sie in der katholischen Kirche gestellt wird.

Geringere Wirksamkeit auf das Innere wird ihr nicht nur von reformirtem Standpunkt aus zuerkannt — auf welchem man es höchstens so weit bringt, irgend einen nicht näher bestimmbaran Anfang des Glaubens aus ihr abzuleiten, — auch die lutherischen Theologen, welche mit ihr die Wiebergeburten verbinden, verstehen unter dieser weniger, als die Katholiken. Denn wir wissen, daß diese eine völlige Aufhebung der Erbsünde ihrer ganzen Existenz nach kraft der Taufe geschehen lassen (*tollitur totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet Sess. V. can. 5.*), die Lutheraner dagegen nur eine Aufhebung ihrer Herrschaft und ein nicht ferner Zugerechnetwerden dessen, was von der Erbsünde noch bleibt. Sie thun dieß nach Augustin's Vorgang und müssen gegen den Ausdruck, unter dem ihre Lehre im Tridentinum dargestellt wird, *tantum radi peccatum originale*, als einen nicht ganz genügenden protestiren.

Das Recht der lutherischen Ansicht in diesem Punkte, ihre Uebereinstimmung mit Augustin, ihre auf Schriftwahrheiten wie auf Erfahrung begründete Nothwendigkeit haben wir früher dargethan, und dagegen am katholischen Lehrsatze gezeigt, wie er mit der Erfahrung in Widerspruch steht und zu der schriftwidrigen Folgerung treibt, die Concupiscenz an sich, abgesehen von der Einwilligung, für etwas Indifferentes zu halten *). Freilich müssen wir hier auch dieß wiederholen, daß die Darstellung der Unvollkommenheit des Wiebergeborenen bei den Reformatoren eine einseitige ist. Es ist verwerflich, die Forderung christlicher Vollkommenheit des innern und äußern Lebens gleich in dem Augenblick, wo sie sich erhebt, durch die Behauptung ihrer Unmöglichkeit abzustumpfen; gerade die Taufe ist es, auf welche sich die höchsten und idealsten Verpflichtungen des Christen stützen, ja noch idealere Forderungen, als die des Katholicismus, welcher ebenfalls dem Gebote der Vollkommenheit durch die Einschränkung *pro more hujus vitae* sogleich wieder seine Spitze abbricht.

*) Vergl. die zweiundzwanzigste Vorlesung.

Im katholischen System erschien unseren Reformatoren die Adoption und Rechtfertigung, welche wir an die Taufe geknüpft denken, geschmälert durch das Verhältniß, in welches dieses Sacrament zu den beiden andern der Buße und der Confirmation gesetzt wird. Denn die Art, wie nach katholischer Ansicht die Taufe durch diese andern Sacramente ergänzt zu werden bedarf, benimmt ihr allerdings nicht wenig von dem Reichthum der Gnade, den Christus in sie gelegt hat. Ueber die Stellung der Buße zur Taufe müssen wir uns in der nächsten Stunde noch ausführlicher aussprechen, als wir es schon gethan haben. Ist die Taufgnade verloren — und hiezu genügt eine einzige Einwilligung in das Böse — so gelangt der Christ nur durch das andere Sacrament, das der Buße zur Gnade zurück, und diese wird ihm jetzt nicht ohne die Mitwirkung des Verdienstes eigener Satisfaction. Die Fälle des Trostes und Friedens, welche dem Christen aus seiner Taufe quellen sollte, ist verloren; für den, der in der Kindheit getauft worden, existirt sie gar nicht, für den später Getauften vielleicht nur einen kleinen Augenblick, er muß sich von der Quelle des lebendigen Wassers hinwegwenden und aus seinen eignen Büßungen einen Trost schöpfen, der seine Seele nicht erquickern kann. Unsere Lehre dagegen fordert den Christen auf, seinen Taufbund täglich durch Reue und neues Vertrauen auf die Gnadenverheißung zu erneuern, und zeigt ihm, daß er, auf diesem Wege beharrend, sich stets des reichen Trostes aller himmlischen Güter erfreuen darf, welche ihm in der Taufe durch zuvorkommende Gnade schon geschenkt sind, er darf sich im erneuerten Bemühtsein der Taufgnade für einen solchen halten, auf dem das volle göttliche Wohlgefallen ruht, für vollkommen entschuldiget vor Gott und wiederingesetzt in die Rechte der Kinder Gottes, wie wenn er nie etwas Böses gethan oder gedacht hätte. Es ist Mißverständnis oder einseitige Hervorhebung paradoxer Ausdrucksweisen, wenn diese unsere Lehre sowohl im Tridentinum als bei Röthler so dargestellt wird, als verstanden wir

unter diesem regressus ad baptismum nur eine Erinnerung an den Taufbund *). Wir müssen dieß ebenso abweisen, wie die Katholiken den Satz von einer Wirkung der Sacramente sine bono motu utentis verläugnen. Nicht einen bloßen Gedanken an die Taufgnade verlangt unsre Lehre, sondern eine wahre innere Buße, die sich in den zwei Momenten der Reue und des Glaubens vollzieht. Oder sollte Luther umsonst fast unzählige Male von der täglichen Uebung der Taufe, von dem fortwährenden Sterben des alten und Aufleben des neuen Menschen geredet haben, was ohne herzliches Leid über die Sünde nicht denkbar ist **)?

Aber auch abgesehen von nachfolgenden Versündigungen, bedarf die Taufe an sich nach katholischem System Ergänzung durch die Confirmation. Diese Handanlegung und Salbung durch den Bischof ward in der alten Kirche gewöhnlich gleich nach der Taufe erteilt. Jetzt bezeichnet sie den Uebergang der in der Kindheit Getauften zur selbstständigen Reife der Erwachsenen. Worin nun aber das, was sie zur Wirkung der Taufe hinzufügt, bestehen soll und was eigentlich der character indelebilis ist, den sie erteilt, darüber ist ein voller Aufschluß nicht zu geben, da die katholische Lehre bei den unbestimmten Ausdrücken des Catechis-

*) Concil. Trid. Sess. VII. de bapt. can. 10. Si quis dixerit, peccata omnia, quae post baptismum sunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venialia fieri: anathema sit. Wöhler referirt, Symbolik S. 278, über die lutherische Lehre so: „Die Taufe ist ein von Gott besiegelter Ablassbrief für das ganze Leben, und es bedarf daher bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung, der Wiederaufrischung der in demselben beurkundeten Verheißungen (regressus ad baptismum). Daher wird die Taufe auch als das Sacrament der Buße bezeichnet u. s. w.“

**) Selbst im kleinen Katechismus IV. Hauptst. 4. Frage: „Was bedeut denn solch Wassertäuffen? Antw. Es bedeut, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße sol erlöset werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe.“

mus Romanus *) von einem Vollenbetwerden der Taufgnade, von einem Eintreten in das geistliche Mannesalter, von einer Kräftigung zur militia Christi stehen bleibt. Es ist nicht leicht einzusehen, wie diese Wirkung der Confirmation als ein unverfügblicher Charakter fortbestehen soll, auch wenn Sünden eingetreten sind, welche den Empfang des Sacraments der Buße zur Heilung oder Wiederherstellung des geistlichen Lebens nothwendig machen **).

Auch in der katholischen Kirche ist die Confirmation ebenso wie die Ordination und die letzte Oelung nicht mehr, was sie einst

*) Part. II. cap. 8. qu. 2. 5. 19. 20.

***) Eine tiefsinnige Auffassung der Confirmation und ihres Verhältnisses zur Taufe findet sich bei Anton Günther, durch welche es ihm gelingt, zugleich die Nichtwiederherbarkeit der Confirmation oder den character indolebilis, den sie imprimirt, zu begründen. „So wie die Kirche in jedem Gliede des Geschlechtes, das durch Christi Verdienst von der Erbschuld erlöste Geschlecht, mit seinem Ansprüche auf die Veretung mit Gott im heiligen Geiste, kurz: den Nature character respectirt [nämlich indem sie dem Kinde die heilige Taufe ertheilt]; so respectirt sie auch den der Persönlichkeit und hiemit den Zeitmoment im Leben des Einzelnen, wo dieser jene persönliche Freiheit geltend machen muß für oder gegen den Weltlöser. Und zu diesem Kampfe kräftigt ihn die Kirche [in Ertheilung der Confirmation] mit der Kraft von Oben, durch die Gaben des heiligen Geistes, den er zwar hier nicht erst wie in der heiligen Taufe empfängt, wohl aber an der Vermehrung seines göttlichen Einflusses Theil nimmt. — Und eben deshalb, weil diese Confirmation die erwachte Persönlichkeit im Kampfe mit der Welt und dem Naturleben berücksichtigt, so kann sie als Sacrament so wenig wiederholt werden, als die Persönlichkeit des Geistes je untergehen und wieder entstehen kann.“ (Der letzte Symboliker 1834, S. 228. 229.) — Aber ist dieß wirklich eine adäquate Deutung des katholischen Lehrbegriffs? Wird die Confirmation in dieser Weise als ergänzendes Moment der Kindertaufe gefaßt, was soll sie in den Fällen, wo sie der Taufe der Erwachsenen nachfolgt, bei denen die freie Persönlichkeit nicht erst zu erwachen braucht, die Entfäulung der Natur und der Persönlichkeit coincidiren, und doch wohl, nach biblischem Begriffe, für eine Wirkung der Taufe als solcher — abgesehen von der apostolischen Handauslegung — zu halten sind?

war, und was sie vielleicht noch sein sollte. Sie ist es aber auch nicht bei uns. In der Apostelgeschichte ist sie Mittheilung prophetischer Geistesgaben durch Handauflegung der Apostel (Act. 8, 15 — 17 u. 19, 9.). Wie man aber überhaupt die Bischöfe als die eigentlichen Nachfolger der Apostel ansah, betrachtete man auch diese Handauflegung als eine ihnen insbesondere zustehende Prærogative, obwohl sich ihre anfängliche Wirkung und Bedeutung verlor und in der katholischen Kirche durch Substitution einer andern unbestimmteren, innerlicheren und allgemeineren Wirkung ersetzt wurde.

Die protestantische Kirche hat wohlgethan, diesen Ritus beizubehalten, oder doch nach theilweisem Aufgeben wieder einzuführen, und da ihm seine ursprüngliche Kraft auch bei uns fehlt, ihm vorzüglich die Bedeutung gegeben, von Seiten des Confirmanden eine selbstständige Wiederholung des bei seiner Taufe von den Paten für ihn abgelegten Bekenntnisses und Gelübdes, von Seiten des Geistlichen eine feierliche Einsegnung und von Seiten der Gemeinde eine Aufnahme des Confirmanden in alle ihre Rechte zu sein. Es bedarf jetzt keiner weiteren Ausführung, wie wesentlich und unerlässlich dann bei der Confirmation die Ablegung des unverfälschten und unverwässerten apostolischen Glaubensbekenntnisses ist. Wer ihrer überhoben sein will, der erklärt dadurch nichts geringeres, als daß er einer andern, als der von den Aposteln gestifteten Kirche anzugehören, oder so auf eigne Hand eine Kirche zu stiften gesonnen ist. Aber auch diejenigen, welche den apostolischen Glauben festhalten und die Confirmation, so wie den ihr vorangehenden Unterricht, diese segensvollste aller Verusarbeiten eines evangelischen Geistlichen, mit dem gebührenden Ernste betrachten, ermangeln nur zu oft einer richtigen Einsicht in das Verhältniß der Confirmation zur Taufe, sie erheben den Ernst und die Wichtigkeit der erstern auf Kosten der letztern, und nähern sich dadurch an einem Punkte, wo sie nicht sollten, der katholischen Ansicht. Denn nur die Confirmation wird

ihre volle heilbringende Wirkung entfalten, welche nicht mit der Geseßelast unerschwinglicher Vorsätze und erschütternder Eidschwüre das noch kindliche Gemüth erdrückt und dem Joß des Geseßes unterwirft, sondern diejenige, welche zwar auch von Seiten des Kindes als Erneuerung des Taufgelübdes und der Entsagung (abrenuntiatio), aber eben so entschieden als Erneuerung aller Gnadenverheißungen des Bundes von Seiten des dreieinigen Gottes dargestellt wird. Dieß ist die höchste Aufgabe des Confirmandenunterrichtes, wie der christlichen Erziehung überhaupt, durch ächt evangelische Verkündigung dem kindlichen Gemüth den Reichthum der schon empfangenen Taufgnade zu enthüllen und es zur innigen Freude über alles das Gute zu erwecken, was ihm in der Taufe bereits zu Theil geworden ist; so oft der Christ von Herzen seinen Taufbund erneuert, insbesondere aber bei seiner feierlichen Erneuerung durch die Confirmation und den ersten Abendmahlsgegnuß, soll er sich in den vollen Besiß aller Gnadengüter der Kinder Gottes zurückversetzt wissen. Dieser Glaube allein kann jenes heilige Feuer im Herzen entzünden, an welches sich einst selbst die wunderbaren Geistesgaben in der Kirche wieder anknüpfen und der Confirmation ihre ursprüngliche volle Bedeutung wiedergeben können.

Dreißigste Vorlesung.

Meine Herren! Die katholische Lehre vom Sacrament der Buße greift so gewaltig und folgenreich in das kirchliche Leben ein, daß dieses schon hiedurch allein, wenn auch sonst keine Unterschiede obwalteten, eine ganz andere Gestalt gewinnen müßte, als das kirchliche Leben der Protestanten, wie es sich wenigstens in neuerer Zeit darstellt. Denn in der Beichte, in der Absolution des Priesters, in der Aufserlegung von Satisfactionen und in der Erlaffung derselben kömmt die ganze eigenthümliche Lehre des Katholicismus von der Kirchengewalt zum Vorschein, diese aber ist es, von welcher sich der Protestantismus auf's entschiedenste losragt. Zugleich aber zeigen gerade die verschiedenen Formen und Deutungen der Beichte und Absolution, wie sie bei uns Protestanten theils früher bestanden, theils noch bestehen, wie wenig Uebereinstimmung und Klarheit bei uns in den Begriffen über die Kirchengewalt herrscht, und diese Erscheinung läßt uns vermuthen, daß gerade hier eine befriedigende Ausbildung unserer Lehre erst noch zu erwarten ist, und wir werden erwägen müssen, ob die Prämissen unseres ersten Haupttheils hiezu in etwas dienen können.

Fassen wir zuvörderst die katholische, lutherische und reformirte Ansicht von der Beichte und Absolution so kurz als möglich zusammen. Die katholische führt auch hier alles auf Begriffe des Rechts zurück. Es ist eine richterliche Gewalt, welche auf den Priester von den Aposteln übergegangen ist — denn in

diesem Punkte erscheinen nicht die Bischöfe allein als Nachfolger der Apostel, sondern jeder Priester hat Antheil an der Macht zu lösen und zu binden, welche Christus den Aposteln übertragen hat. Als Richter muß er, ehe er seinen Spruch fällen kann (*sententiam ferre*), die Sache untersuchen, über welche er zu urtheilen hat (*causam cognoscere*), und zu diesem Behuf muß er von dem Beichtenden Aufzählung aller Todsünden verlangen, deren sich derselbe erinnert und dazu noch Angabe der Umstände, durch welche die Eigenthümlichkeit (*species*) der einzelnen Todsünden bestimmt wird. In richterlicher Vollmacht erläßt er dem Beichtenden, der Reue und Vorsatz der Besserung erklärt, die ewige Strafe der Sünden und bestimmt ihm das Maß der zeitlichen Strafen, welche er durch Genugthuung abzutragen hat.

Die altlutherische Lehre und Ausübung scheint anfangs dieser Vorstellung sehr nahe zu kommen, wenn man sieht, wie gemäß dem Anhang zu Luther's kleinem Katechismus der Geistliche in der Privatbeichte an den Beichtenden zuerst die Frage zu richten hat: „glaubest du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergabung sei?“ wenn er ihm dann die Absolution mit den Worten ertheilt: „wie du glaubest, so geschehe dir; und ich, aus dem Befehl unseres Herrn Jesu Christi, vergebe dir deine Sünde im Namen des Vaters u. s. f.“ Geht man aber auf die Theorie genauer ein, so findet sich, daß in dem allen der Geistliche nicht als Richter, sondern als Diener des göttlichen Wortes und Willens handelnd gedacht werden soll, daß nicht ihm als Priester eine richterliche Macht inwohnt, sondern daß er in dem Moment als Organ und Ausleger des göttlichen Willens dastehen und in göttlichem Auftrag, der ihm durch Vermittlung der Gemeinde geworden ist, die allerspeciellste Anwendung der allgemeinen Verheißung auf den Einzelnen aussprechen soll.

Auch die reformirte Kirche hat eine Privatbeichte, zwar nie zum Gesetz gemacht, aber doch angerathen. Gemäß ihrer strengeren Durchführung der wesentlichen inneren Gleichheit zwischen

Laien und Geistlichen fährt sie aber dann die auszusprechende Absolution auf den Trost einer brüderlichen Unterredung zurück. Der Geistliche hat nach streng reformirtem Begriff nur als Bruder den Bruder zu trösten, während er nach katholischem Begriff als *judex*, nach lutherischem als *minister* absolvirt.

Wir müssen uns jetzt zuvörderst durch einige historische Erinnerungen deutlich machen, wie die katholische Beichte das, was sie ist, geworden ist; erst dadurch wird es uns möglich werden, zu bestimmen, mit welchem Rechte die Reformatoren von ihr abgewichen sind. Hievon müssen wir es als eine ganz andere Frage unterscheiden, ob die neueren Protestanten in Deutschland befugt waren, die von unseren Reformatoren, namentlich von Luther sich herschreibende Form der Beichte zu ändern. Nur durch Rücksichtnahme auf das, was die Absolution anfänglich war, wird sich uns das richtige Urtheil darüber ergeben können, was das jezige Verfahren der einen und der andern Kirche für sich und gegen sich hat.

Es ist allbekannt, daß in der alten Kirche eine Beichte und Absolution als regelmäßige Vorbereitung zum heiligen Abendmahl nicht bestand. In dem heiligen Kreise der Gläubigen ward als Bedingung für die Theilnahme an der Eucharistie kein Bekenntniß der nur dem Einzelnen selbst bewußten Sünden gefordert, keine Absolution ertheilt, sondern die von Paulus vorgeschriebene Selbstprüfung als genügende Vorbereitung zur Feier der Mysterien angesehen. Von der apostolischen Gewalt, zu lösen und zu binden, die Sünden zu erlassen und zu behalten, machte die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts nur in der ersten Aufnahme zu ihrer Gemeinschaft durch die Taufe und dann, wenn schwere und offenkundige Sünden begangen worden waren, in der feierlichen öffentlichen Ausschließung und der eben so feierlichen und öffentlichen Wiederaufnahme der Wäsenden Gebrauch. Diese Anwendung und Auslegung der apostolischen Gewalt in der Übung der Kirchenzucht beruht wirklich auf apostolischer Tradition und

richtet sich nach dem von Paulus in der Gemeinde zu Corinth gegebenen Beispiel. Der Apostel war sich bewußt, in der Aussprechung des Anathema als unfehlbarer Verkündiger des göttlichen Willens zu handeln und einer außerordentlichen göttlichen Bestätigung seines Urtheils gewärtig sein zu dürfen; er war sich zugleich der Vollmacht bewußt, in versammelter Gemeinde an Christi Statt auf eben so unfehlbare Weise dem Ausgestoßenen und nun Reuevollen die Vergebung der Sünde als Versöhnung mit Gott und die Wiedervereinigung mit der Gemeinde Christi zu gewähren.

Diese apostolische Gewalt dachte man sich auch nach dem Tode derer, denen sie zuerst verliehen war, als in der Kirche bleibend und ihre Ausübung war den Bischöfen überlassen. Das Anathema sowohl, als die Wiederaufnahme war ein episcopale iudicium und man dachte sich, ungeachtet in einzelnen Fällen Mißbrauch und Ueberschreitung nicht für unmöglich gehalten wurde, doch im Ganzen den Bischof als handelnd an Gottes Statt und das göttliche Urtheil coincidirend mit dem Urtheil der Kirche. Der Gedanke, daß man für ein solches Coincidiren keine Gewähr mehr habe, spricht sich nur bei den Novatianern aus, insofern als diese den Gefallenen jede kirchliche Wiederaufnahme versagten, aber ihre Begnadigung bei Gott damit nicht für schlechthin unmöglich erklären wollten, wobei schon ein anderer Begriff der Kirche sich zu erkennen gibt, als der katholische. Um nun aber Willkür in der Bestimmung dessen, was die Büßenden zu leisten hatten, abzuschneiden, wurden von den ältesten Concilien und in den epistolis canonicis einzelner Bischöfe Regeln aufgestellt, welche die durchzumachenden Stufen der Büßungen und die Dauer derselben nach dem Maaßstabe der begangenen Verbrechen bestimmten. Es wurde bestimmt, in Folge welcher Verbrechen die Communion für immer untersagt sein, in welchen Fällen sie nach lebenslänglicher Büßung erst bei herannahendem Tode gewährt werden sollte, für welche Sünden eine sieben- oder etwa

eine sechzehnährige Bußzeit zu bestehen wäre. Und in keiner späteren Zeit hat es eine so heilsame Ausübung der Kirchenzucht mehr gegeben. Denn einer solchen Zucht bedarf der Unglückliche, der sich zu einer schweren Sünde hat hinreißen lassen, um über sich selbst klar und der Aufrichtigkeit seiner Reue gewiß zu werden, um zur Heilung der tiefen Wunde seines Gewissens und zum wahren Frieden wieder zu gelangen. Tausend unter den jetzigen Christen, die eine schwere Schuld auf dem Herzen tragen, können ihr Lebenlang nicht zur Ruhe und nicht zu einem neuen freudigen Anfang christlichen Lebens kommen, weil keine Kirche da ist, die ihnen Prüfungen auferlegt, durch deren Bestehen sie den Ernst ihrer Buße vor sich selbst bewähren und zu einer neuen festen Zuversicht sich den Weg bahnen könnten.

Das Eigenthümliche in der ältesten Ausübung der Kirchenzucht war also dieses, daß sie sich nur gegen offensündige Sünden richtete und eine öffentliche exomologesis zur Bedingung der öffentlichen Wiederaufnahme machte.

Wir wissen, daß im vierten und fünften Jahrhundert mit der Lage der ganzen Kirche dieß alles sich veränderte und eine ganz andere Institution an die Stelle der alten Disciplin treten mußte. Die alterthümliche Strenge der Zucht war nicht mehr ausführbar, seit in die Kirche eine unzählbare Menge von solchen eingetreten, bei denen heidnisches Wesen und heidnische Unsitte unter dem Deckmantel des christlichen Namens fortbestand. Wenn die Menge vollreicher Städte an den hohen Festen zur Feier der Mysterien sich versammelte, mußte man von den Meisten unter ihr befürchten oder voraussetzen, daß sie der Zulassung unwürdig und nach den canonischen Bestimmungen eigentlich der Kirchenbuße verfallen seien. So war es schon zur Zeit des Chrysostomus und des Augustinus. Jetzt mußte gleichsam ein Zaun um das Heiligthum gezogen werden. Die Gemeinde war, durchdrungen vom Wesen der Welt, exoterisch geworden und es war unumgänglich, den Einzelnen jedesmal erst eine Prüfung

und Entfündigung aufzuerlegen, ehe man sie zur Theilnahme am Mahle des Herrn für fähig erklärte. Nicht mehr vor versammelter Gemeinde, sondern nur vor dem Priester hatte jeder Einzelne seine Sünden zu bekennen und die Satisfactionen, welche früher der Absolution vorangingen, wurden jetzt zu einer nachträglich zu erfüllenden Bedingung und nahmen zugleich eine wesentlich modificirte Gestalt an. Bei den germanischen Völkern erhielt diese neue Form des Beichtwesens ihre volle Ausbildung. Nicht auf eine bloße Prüfung und Erforschung des Einzelnen beschränkte sich die neue Veranstaltung, sondern die richterliche Gewalt der Kirche, einst nur in der öffentlichen Bucht geübt, ward jetzt auch auf die geheimen Angelegenheiten des Gewissens angewendet. Es war dieß einmal eine große Erweiterung des richterlichen Aufsehens und der Befugnisse der Kirche, oder vielmehr des Priesterthums, wie sie ganz im Wesen und Charakter der Kirche des Mittelalters lag, welche alle ihre Institutionen nach Begriffen des Rechts entwickelte und in ihrem ganzen Wirken und Verhalten eine Anticipation der bereinstigen richterlichen Thätigkeit Christi darzustellen suchte. Es war dieß aber zugleich eine Verinnerlichung der alten Disciplin, welche wir mit jener Verinnerlichung und Vertiefung der Selbsterkenntniß und des Kampfes gegen das Böse im eigenen Innern in Parallele zu setzen haben, die wir früher durch Vergleichung der innern Erlebnisse und der Bekenntnisse der Christen aus den früheren und späteren Jahrhunderten wahrnahmen *).

Dieser mittelalterlichen Einrichtung ging die scholastische Theorie zur Seite, welche die *contritio*, *confessio* und *satisfactio* als die drei Theile der Buße bestimmte, wobei die katholische Kirche unererschütterlich stehen geblieben ist **). (Conc. Trid.

*) Vgl. die siebenundzwanzigste Vorlesung in ihrer ersten Hälfte.

**) Darin scheinen die Confessionen übereinzustimmen, daß sie beide als ersten Theil der Buße die *contritio* („Reu und

sess. XIV. cap. 3.) Was nun die Reformatoren an dem in solcher Weise ausgebildeten Institute anzusetzen hatten, waren

Leid“) betrachten: Aber in der näheren Bestimmung dessen, was unter der wahren Reue zu verstehen, finden sich doch wieder Verschiedenheiten, auf welche Wöhler ein sehr großes Gewicht gelegt hat. In manchen Stellen unserer symbolischen Bücher und der Schriften unserer Reformatoren wird die Reue so beschrieben, daß unter ihr vorzüglich die vom Gesetz erregten *terrores conscientiae* zu verstehen seien. Dies ist nun nach Wöhler eine sehr niedrige Vorstellung. Er meint (Symbolik S. 281), diese *terrores conscientiae* seien etwas, worüber „sich nur die rohesten Menschen nicht zu erheben „vermögen.“ „Sie sind (so heißt es in den neuen Untersuchungen, 2. Aufl. S. 372), nur eine Furcht, ein Zittern vor „sinnlichem Uebel“ und: „der durch Furcht erzeugte Schmerz „ist immer nur ein mehr äußerlicher und den niederen Seelen „vermögen angehöriger.“ — Es scheint, als wenn Wöhler sich diese Gewissensschreden, von denen unsere Reformatoren aus ihrer Erfahrung heraus sprechen, fast identisch dächte mit dem, was im katholischen System *attritio* genannt wird. Ist dem so, so müssen wir demjenigen, welcher etwa Wöhler's angeführten Vorwurf wiederholen würde, die Frage vorlegen, wie es wohl kommt, daß das *Tridentinum* die *attritio* als eine wirkliche Disposition zur Rechtfertigung gegen die Reformatoren verteidigen zu müssen glaubt? Denn nur die Reformatoren können unter denen gemeint sein, welche behaupten, diese *attritio* mache den Menschen zum Heuchler und zum größeren Sünder. *Sessio XIV. cap. 4: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concepitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae declarat (scil. Sancta Synodus), non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.* Vgl. den 5. Canon derselben Sitzung. Also das *Tridentinum* tadelt die Reformatoren, daß sie die Angst vor der Hölle nicht als eine Vorbereitung zur Rechtfertigung gelten ließen. Wöhler wirft ihnen vor, daß sie selbst, wenn sie sagen wollen, was die rechte Reue sei, sich zu lei-

nicht bloß die Satisfactionen und die Meinung von ihrer Verdienstlichkeit, sondern auch dieß, daß das wichtigste Moment der

nem höhern Begriff, als zu dem der „Höllensucht“ erheben könnten! Die Reformatoren befinden sich also hier in der mißlichen Lage: sagen sie, die Furcht vor der Hölle sei keine wahre Reue, so trifft sie das Anathem von Trident, sagen sie, sie ist eine wahre Reue, so verfallen sie dem geringschätzigen Tadel Röthler's! — Es liegen hier gegenseitige Mißverständnisse zu Grunde; das eine im Tridentinum, wenn es den Reformatoren den Gedanken zuschreibt, selbst eine mit Abwendung von der Sünde und mit Hoffnung auf Vergebung verbundene Furcht vor der Hölle mache nur Heuchler; das andere bei Röthler, wenn er die Schrecken des Gewissens als ein Zütern vor sinnlichem Uebel ansieht. Schon indem von Schrecken des Gewissens die Rede ist, ist damit gesagt, daß sie einer höhern Sphäre des innern Lebens, und nicht „den niederen „Seelenvermögen“ angehören. Denn das Gewissen ist eben das innerlichste, göttlichste und insofern das höchste Seelenvermögen im Menschen. Dann aber hatten die Reformatoren einen Zustand im Sinn, wo dem Menschen durch den eindringenden Ernst des Gesetzes alle Täuschungen schwinden, wo das Gericht, die Ewigkeit und die unnahbare Heiligkeit Gottes unverhüllt, mit unmittelbarer und unbezwinglicher Gewalt vor seine Seele treten. Dadurch erwacht im tiefsten Grunde des menschlichen Innern ein Bangen und Verzagen, welches nicht mit sinnlich-egoistischer Furcht eins ist. Wie der Sturmwind, das Erdbeben und das Feuer vor dem Herrn hergingen, ehe Er sich selbst im sanften Säuseln dem Elias offenbaren konnte (1. oder 3. Reg. 19, 11—13), so kündigt sich in diesen Gewissensschrecken das Nahen der göttlichen Gnade an und sie sind nichts anders, als Wehen der Wiedergeburt des innersten Menschen. Wohl sind, wie Röthler erinnert (Symb. S. 282) manche Heiden durch das Verlangen nach Wahrheit und zuverlässiger Erkenntniß der göttlichen Dinge zum Christenthum geführt worden; aber auch der Wahrheit Suchende wird zur völligen Wiedergeburt ohne jene Schmerzen nicht kommen, welche erst den innersten Grund unseres Wesens enthüllen und der Einwirkung der Gnade zugänglich machen. — Daran ist indessen etwas Wahres, daß von Luther und seinen Nachfolgern die Sonderung und Aufeinanderfolge dieser zwei Momente: Schrecken des Gesetzes und Trost des Evangeliums,

Veröhnung mit Gott, das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit in den Hintergrund gestellt und mit der enumeratio peccatorum etwas gefordert wurde, was mit Nothwendigkeit mit sich zu bringen scheint, daß die Beichte entweder zu leicht oder zu schwer genommen wird. Wo Leichtsinns, Mangel an Selbsterkenntniß und Schuldgefühl stattfindet, da ist die Aufzählung der Sünden bald abgethan, aber die Beruhigung, der man sich in Folge von ihr hingeben zu dürfen glaubt, ist eine falsche. Wo hingegen durch das Licht des göttlichen Gesetzes eine tiefe Erkenntniß der Sünde geweckt ist, da wird die Forderung, alle Sünden aus einem ganzen Lebensabschnitt aufzählen, eine Unmöglichkeit, unter welcher ein gewissenhaftes Gemüth erliegt. Denn ein solches kann, je weiter es gefördert wird, desto weniger auf die Unterscheidung der lässlichen Sünden von Todsünden sich einlassen, und die Reformatoren mußten, indem sie diese Unterscheidung bekämpften und auch die böse Lust als wahre und eigentliche Sünde erkannten, zugleich die geforderte Aufzählung für unmöglich erklären. In dieser Forderung sahen sie eine nie endende Beunruhigung und Qual gerade derjenigen Gemüther, welche des Trostes am meisten bedürfen. Dieß wollten sie mit dem starken Ausdruck sagen, daß die katholische Beichte eine Qual und Marter des Gewissens sei. In den schmalkaldischen Artikeln spricht sich Luther mit gewaltigen Worten darüber aus, wie erst das

mit einer Exklusivität, als ausnahmslose Regel aufgestellt worden ist, welche für eigenthümliche Modificationen der innern Erlebnisse und Führungen zu wenig Raum übrig läßt. In noch höherem Grade haben die im engeren Sinn sogenannten Pietisten in Deutschland und die Methodisten in England ähnliche Forderungen aufgestellt, die Erfahrung eines Einzelnen zum absoluten Maßstab und Urbild für Alle erhebend. Diesen Mangel, dem sogar einige der besten ascetischen Schriften aus der pietistischen Schule, wie die von David Hollaz unterliegen, hat Deringer in seiner aus Jesajas 40 — 66 geschöpften „Gnadenordnung“ mit tiefen und andeutenden Bekämpfungen

die wahre Büße sei, wenn wir unser ganzes Thun als sündig, unser ganzes Innere als der Vergebung bedürftig erkennen, so den alten Menschen völlig in den Tod geben und zu einem wahren, das ganze Herz erneuernden Troste gelangen.

Hiebei fällt zwar das Unternehmen, alle Sünden erzählen zu wollen, weg, aber nicht der Drang, einzelne, welche das Gewissen besonders drücken, zu bekennen, und hiezu sollte nach altlutherischer Einrichtung einem jeden in der Privatbeichte Gelegenheit und Aufforderung gegeben sein.

Wir wissen, wie schonend bei dem alten Luther gegen das Institut der Beichte verfuhr und dasselbe einmal um der Einfältigen und religiös Unmündigen, dann um der Trostbedürftigen willen nimmermehr missen wollte; wir wissen, wie sich die Protestanten in der augsburgischen Confession *) durch feierliche Erklärung verbindlich machen, nur solche, die in der Beichte vorher geprüft worden, zum heiligen Abendmahl zuzulassen. Es waren aber nicht allein diese Rücksichten, welche Luther bewogen, den Versuchen der Reformirten zur völligen Abschaffung der Beichte sich aufs nachdrücklichste zu widersetzen, nicht nur als Gelegenheit zur Ausübung der Seelsorge und als eine Schranke gegen Mißbrauch des Abendmahles wollte er sie festhalten, auch an sich

*) So heißt es im dritten der *abusus mutati*: *Nulli admittuntur (ad sacramentum altaris) nisi antea explorati* (pag. 24 ed. Hase). Im ersten Artikel: *De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio.* (pag. 12). Dann im vierten *abusus*: *Verum confessio, cum propter maximum absolutionis beneficium, tam propter alias conscientiarum utilitates apud nos retinetur.* (pag. 28) Endlich vergleiche man auch die Schmalfald. Artikel p. 231. *Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est, praesertim propter teneras et pavidas conscientias et propter juventutem indomitam et perulantem, ut audiatur, examinetur et instituat in doctrina Christiana.*

hatte ihm die Absolution als Ausübung der von Gott der Kirche übertragenen Schlüsselgewalt hohe Bedeutung. Ein Rest von Bedeutung ist ihr, auch seitdem man die Privatbeichte aufgegeben und in die allgemeine und öffentliche verwandelt hat, noch geblieben. Ein gewisses Fortwirken der Vollmacht des Herrn: „welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten,“ — kann man auch da nicht ganz läugnen, wo man die Absolution in eine höchst bedingte Verfündigung der Vergebung der Sünden verwandelt hat. Die verschiedenen Begriffe aber, welche man mit dieser Schlüsselgewalt verbindet, können wir am besten an den verschiedenen Formen, unter denen sie ausgeht wird, analysiren.

Manche protestantische Christen haben sich in neuerer Zeit deshalb in die katholische Kirche geflüchtet, weil sie nur dort eine zuverlässige Absolution zu finden meinten. Und allerdings lautet die absolvirende Sentenz des katholischen Priesters unbedingt; — auch die altlutherische Formel war noch eine unbedingte. Aber im Grunde ist jene wie diese doch nur eine hypothetische, weil sie auf der Voraussetzung der Reue, der Aufrichtigkeit und des Vorsatzes der Besserung beruht, der Geistliche aber auch nach katholischer Lehre keineswegs mit derjenigen Infallibilität ausgerüstet ist, welche er bedürfte, um über das Vorhandensein dieser rein innerlichen Bedingungen eine absolute Gewißheit zu haben. Zieht man dieß in Betracht, so zeigt sich, daß die unbedingt lautenden Formeln: „ich spreche dich los von deinen Sünden,“ oder „ich vergebe dir deine Sünden,“ keineswegs, wie man häufig annimmt, mehr sagen als die andere: „ich verfündige dir die Vergebung deiner Sünden.“ Die wahre Absolution hat ihr Vorbild in solchen Vorgängen der heiligen Geschichte, wie jener, wo Christus zu dem Sichtbrüchigen sagt: „sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben *).“ So konnte der sprechen, wel-

*) Matth. 9, 2

cher nicht bedurfte, daß man ihm von einem Menschen Zeugniß gäbe, sondern mit prophetischem Blick selbst durchschaute, was im Menschen verborgen war. Einen solchen Blick in das Innere des Andern setzt auch die apostolische Absolution voraus. Erkannten die Apostel vermöge der ihnen eigenthümlichen Gabe, daß in einem Sünder wirklich Reue und Glauben vorhanden war, so wußten sie sich berechtigt, ihm mit fester Zuversicht die Vergebung seiner Sünden zu verkündigen. Und dieß ist die wahre Absolution, bei welcher der Absolvirende dem Andern nicht bloß Vergebung anwünscht, oder ihm die Vergebung nur so zuerkennt, daß er dabei die Bedingung merken läßt: „wenn anders dein „Bekentniß, — was ich nicht wissen kann — aufrichtig ist,“ sondern es muß dem Absolvirenden momentan wenigstens gegeben werden, die Gefinnung des Andern zu durchschauen, damit er ihm apodiktisch und mit göttlicher Gewißheit sagen könne: „Deine Sünden sind dir vergeben; auch wenn du es noch nicht fühlst und noch nicht fassen kannst: du hast Vergebung.“ Eine solche Zusicherung wird dann wirklich in dem Reuevollen ein neues Leben des heiligen Geistes entzünden und in ihren Früchten ihre Zuverlässigkeit bewähren. Einer solchen Zusicherung bedürfen aber Unzählige als der größten Wohlthat, welche zu schwach sind, das in's Allgemeine verkündigte Evangelium sich anzueignen. Aber wie selten sind die Fälle, sowohl in der lutherischen als in der protestantischen Kirche, wo die Absolution ist, was sie sein soll, wo die Beichte erreicht, wozu sie bestimmt ist! Denn die Gabe, die zu solcher Absolution erfordert wird und die Zuversicht, mit der die wahre Ankündigung der Vergebung ausgesprochen werden muß, kann Niemand sich selber geben. Was uns aber in diesem Mangel, der auf der allgemeinen Verarmung der Kirche an Geistesgaben beruht, einigermaßen beruhigen kann, ist dieseß, daß der Geist Christi selbst in vielen Herzen, die für den Trost des Evangeliums vorbereitet sind, ein neues Leben entzündet auch durch die allgemein gehaltene Verkündigung der Gnade und ebenso

durch die specielle Anwendung der Gnadenverheißung auf den Einzelnen, welche in der Beichte geschieht, selbst in solchen Fällen, wo der Absolvirende selbst des heiligen Geistes nicht theilhaftig ist. Wir dürfen nicht zweifeln, daß der Geist Christi seine tröstende und seligmachende Wirkung unzähligemale auch durch die Absolution eines katholischen Priesters hervorbringt.

Singegen weiß ich nichts, womit diejenigen entschuldigt werden können, welche in der lutherischen Kirche die Privatbeichte abgeschafft haben. Denn so lange die Kirche Volkskirche ist, bedarf sie ein solches oder ähnliches Institut, um die Ausübung der Seelsorge und die gewissenhafte Auspendung der Sacramente möglich zu machen. Eine Kirchenzucht, ohne welche es dem Geistlichen unmöglich ist, sich als einen treuen Haushalter über die Mysterien Gottes zu beweisen, erreichte die reformirte Kirche, und erreicht sie noch, dadurch, daß sie dem Geistlichen das Presbyterium zur Seite stellt. Dieses hat dann, wo das Gemeindeleben noch geordnet ist, die Obliegenheit und die Fähigkeit, unter denen, die sich zur Vorbereitung auf das Abendmahl melden, diejenigen zu bezeichnen, welche noch einer vorgängigen Mahnung oder Zurückweisung bedürfen. Ein solches Institut hatte die lutherische Kirche von Anfang an nicht. In ihr kam alles auf den Geistlichen an. Um so unerlässlicher war ihm aber dann das Bestehen der Privatbeichte, oder wenigstens einer persönlichen Anmeldung der Einzelnen. Ich sage nicht, daß diese Einrichtung alles das zu leisten vermöge, was in der andern Kirche die Thätigkeit des Presbyteriums leistet. Das Recht der Zurückweisung und Ausschließung vom Abendmahl, ja sogar der öffentlichen Aussprechung des Bannes von der Kanzel herab, war anfangs den lutherischen Geistlichen gegeben. Aber man weiß, welche Mißbräuche es nöthig machten, das Recht der Excommunication den Consistorien zu reserviren. Es gab lutherische Beloten im sechzehnten Jahrhundert, wie der flacianische Pfarrer Winter in Jena oder der bekannte Tileman Gesenius, welche die Pri-

watbeichte zu dogmatischen Inquisitionen gegen den Synergismus und die Kanzel dazu benutzten, wegen theologischen Haberd etwa die Mitglieder städtischer Obrigkeiten mit Namen in den Bann zu thun und feierlich dem Teufel zu übergeben.

Die Ausübung des den Consistorien anheimgegebenen Rechtes der Excommunication ist eingeschlafen, die Privatbeichte ist abgeschafft, an vielen Orten wird nicht einmal eine Privatanmeldung der einzelnen Communicanten bei dem Geistlichen verlangt, — so sollte wenigstens, ehe die Absolution in der öffentlichen Beicht-handlung gesprochen wird, das Ja, womit der Einzelne seine Beistimmung zu den vorausgeschickten Bedingungen ausdrückt, individualisirt werden *). Dadurch, daß nicht einmal dieß geschieht, was sonst bei Eidesleistungen und ähnlichen Handlungen gefordert wird, ist jene vollendete Auflösung der Kirchenzucht eingetreten, welche dem gewissenhaften Geistlichen seine Amtsführung so unaussprechlich schwer macht. Dieser Untergang der Disciplin ist das große und schmachvolle Gebrechen unserer Kirche in Vergleich mit der katholischen, worüber sich Heinrich Leo in seinem Sendschreiben an Görres mit berebten Worten ausgesprochen hat. Seinem Bekenntniß müssen sich alle, denen es aufrichtig um das Heil der Kirche zu thun ist, von ganzem Herzen anschließen. Um so heiliger ist die Pflicht, die Ueberreste der Disciplin, welche sich besonders bei den Landgemeinden noch finden, zu schonen und zu pflegen. Zugleich muß es als eine der wichtigsten Angelegenheiten der gesetzgebenden Körper in der protestantischen Kirche, namentlich der Synoden erlannt werden, auf Wiederherstellung einer wirklich christlichen Kirchenordnung zu sinnen, deren Mangel viele der lebendigsten Christen so sehr zurückstößt, daß sie entweder in der katholischen Kirche, oder, was immer gewöhnlicher werden wird, in kleinen baptistischen Secten ihre Zu-

*) Vgl. E. A. v. Schaden, über den Begriff der Kirche 1841. S. 15.

Nacht suchen. Daß Geschrei der Unchristlichen gegen hierarchische Anmaßung wird sich erheben; sind wir uns aber bewußt, die Kirchenzucht nicht als eine Prærogative unseres Amtes, sondern im Namen Christi und seiner Gemeinde zurück zu verlangen, erkennen wir in ihrer Uebung nicht ein unserem Egoismus schmeichelndes Recht, sondern eine heilige, nur mit großer Selbstverlängnung erfüllbare Pflicht, dann darf uns der Widerspruch der sogenannten öffentlichen Meinung nicht irre machen. Wir wissen nur zu gut, wer die sind, die am meisten auf diese öffentliche Meinung influiren und wie gewissenlos es wäre, ihnen eine heilige Pflicht der Kirche aufzuopfern. Das freilich sehen wir immer deutlicher, daß es, wenn die Diener der Kirche wieder thun, was sie zu thun schuldig sind, zu einer Secession wird kommen müssen, und nur dies wissen wir noch nicht, ob die wenigen, denen es mit der Kirche ein Ernst ist, zum Austritt aus der von der Masse gebildeten Staatskirche gendthigt sein werden, oder ob sich die ganz Unkirchlichen selbst aussondern und als eigene Gemeinde oder auch als Nothingarians, wie man sie in Amerika nennt, sich erklären werden. Gegenüber dem Verfall der Zucht, der sich uns in unserer Kirche vergegenwärtigt, erscheint nun die katholische Kirche mit der Festigkeit ihrer Kirchenordnung als ein beschämendes und beneidenswerthes Exempel. Dennoch können wir sie weniger um das beneiden oder glücklich preisen, was sie wirklich leistet, als um das, was sie mit ihren Mitteln zu leisten vermöchte. Denn was ist auch ihre Disciplin gegen die alte heilige Strenge! Gerade in der Beichte, so heilsame Wirkungen sie auch zu Zeiten äußert, liegt doch, wie sie geübt wird, der Grund zum tiefsten Verderben, und ein Keim dieses Uebels, welches in der Praxis zu Tage kommt, ist auch hier wieder in der Theorie zu suchen.

Es ist wahr und vortreflich, wenn man nach Pascals Vorgang sagt, daß der Mensch zur entschiedenen Demüthigung und zur Abführung seines innersten Willens von der Sünde oft

dann erst gelangt, wenn er sie vor einem Menschen bekennet. Auf diese psychologische Wahrheit gründet sich das Beste, was man zur Vertheidigung der Ohrenbeichte sagt *). Aber diesem tiefen Bedürfniß des menschlichen Herzens wird auch da entsprochen, wo nach altlutherischem Gebrauch die Privatbeichte Veranlassung zur Eröffnung einzelner Gewissensanliegen gibt, oder da, wo nur überhaupt ein Geistlicher den wahren Sinn eines Hirten und Lehrers bewahrt und das Vertrauen der besten unter seinen Gemeindegliedern verdient. Dagegen wird die katholische Beichte keineswegs immer leisten können, was der fromme Katholik von ihr erwartet und wünscht. Denn jene tiefe Demüthigung, welche zugleich die wahre Erleichterung des Herzens ist, wird zwar da eintreten, wo man einem Priester wie Sailer oder Overberg mit vollem Vertrauen zu seinem Charakter und zu seiner erleuchteten Weisheit beichten kann, aber nicht da, wo man an einen Geistlichen sich wenden muß, der kein Vertrauen verdient und von dem man fürchten muß, daß ein geheimer Riegel des Wohlgefallens an der Sünde ihn beim Anhören und dem so verderblichen Abfragen der Beichte beschleicht. Wir haben uns nur ein wahrhaft frommes Weib an dem Beichtstuhl eines unreinen Pfaffen zu denken und die moralische Folter zu empfinden, welche hier mit der enumeratio peccatorum verbunden sein muß. Es ist übrigens Thatfache, daß selbst solche Katholiken, die nichts weniger als gewissenlos und unkirchlich sind, bei gewissen Geistlichen sich auf eine unbestimmter und allgemeiner gehaltene Beichte beschränken und doch Absolution empfangen. Wird aber dieß nachgegeben, wird namentlich die Ausfragung unterlassen, so ist das, was dann in der katholischen Beichte als unerläßlich noch übrig bleibt, nicht mehr wesentlich verschieden von dem, was in der altlutherischen Privatbeichte auch stattfand.

Es ist Thatfache, daß die meisten Katholiken eine falsche Beruhigung

*) Vgl. Röhrer, Symbolik S. 285—286.

darin finden, daß sie die Absolution als eine unbedingte auffassen oder wenigstens die Bedingungen, an welche sie nach der Kirchenlehre geknüpft ist, nicht ernstlich genug nehmen, auch nicht lebendig genug verstehen und sich doch für absolvirt halten. Die Wirksamkeit des Sacraments *ex opere operato* bei denen, *qui non ponunt obicem*, ist gerade hier der Anlaß zu den schwersten Mißverständnissen. Die Satisfactionen aber, welche vom Priester auferlegt werden, stehen unlängbar oft in keinem Verhältniß zur Größe der Schuld. Wir erkennen mit voller Aufrichtigkeit die Heilsamkeit der alten canonischen Kirchenstrafen an. Wie aber kann Mähler verlangen, daß wir diese Anerkennung auch auf die jetzige Bußdisciplin ausdehnen sollen, weil sie aus jener entstanden! Denn was sind die Vater unser und Ave Maria, die Almosen und Fasten, welche in der Beichte auferlegt werden, gegen den heiligen Rigorismus der alten Kirche!

Die Satisfactionen, ihre eigentliche Bedeutung, sowie ihre Erlassung durch die Kirche oder die Lehre vom Ablass müssen wir jetzt noch genauer in Betracht ziehen.

Die Heilsamkeit und Nothwendigkeit von Bußübungen, durch welche der Mensch seine Aufrichtigkeit erprobt, Entfagung lernt und seinen Willen zum Guten stärkt, haben wir zugestanden. Zudem wir die alte Kirche wegen ihrer strengen Sittenzucht glücklich preisen, erkennen wir an, wie viel uns Protestanten hierin fehlt. Die Kirche sollte den Büßenden es nicht selbst überlassen, ob sie solche Übungen sich auferlegen wollen und welche; der wahrhaft Bußfertige wird wünschen, daß sie ihm von der Gemeinde, zu welcher er Vertrauen hat und deren Vertrauen er wieder gewinnen will, vorgeschrieben werden. Sie sind dann, wenn sie ernst genommen werden, wirklich *poenae medicinales*, ebenso wie die Leiden, welche Gott über den Menschen zur Bächtigung verhängt. Aber die Streitfrage ist nun die: ob solche Bußübungen verdienstliche, versöhnende und sündentilgende Kraft haben? Dieß ist es, was die katholische Kirche behauptet,

wir aber läugnen. Wir sehen bei der Erbterung jetzt von geringfügigen und mechanischen Satisfactionen ab, und denken uns eine wirkliche Mortification des innern und äußern Menschen, wie sie die alte Kirche verlangte, und die katholische, wenn sie sich selbst treu sein wollte, immer noch verlangen müßte *).

Haben wir zugestanden, daß Bußübungen und Leiden, welche über den Sünder verhängt werden, sei es nun durch unmittelbare göttliche Fügung (wie jene Züchtigungen, deren Eintreten Paulus bei dem Excommunicirten erwartete, 1. Tim. I, 20.), oder durch die Kirche, oder durch den freien Antrieb des Büßenden, Mittel in der Hand einer erziehenden Weisheit sein können und sollen, so ist die nächste Frage, ob wir sie nicht zugleich als Manifestationen der strafenden Gerechtigkeit betrachten und ihnen somit einen vindicativen Charakter zugestehen müssen. Und auch dieß einzugestehen dürfen wir kein Bedenken tragen; denn im eigenen Gewissen des Sünders werden sich die Leiden, welche über ihn kommen, und die Schmerzen innerer Gottverlassenheit und Trostlosigkeit, denen er verfällt, als gerechte Strafen seiner Verschuldung ankündigen. Und dieß Bewußtsein ist wahrlich keine Läsion. So weit also nöthigt uns die Wahrheit zu gehen, die Züchtigungen, welche wahre Weisheit auferlegt, nicht nur als *poenae medicales*, sondern auch als *poenae vindicativae* zu fassen. Gehen wir aber nur einen einzigen Schritt weiter, so befinden wir uns mitten im Gebiete der Läsion. Denn jetzt knüpft der Katholicismus sogleich die Consequenz daran, daß das Leiden, soferne es von der strafenden Gerechtigkeit ver-

*) Man vergleiche die vortreffliche Stelle im Tridentinum (sessio XIV, cap. 2.): *ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum poenitentiae sine magnis nostris stetitibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito poenitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis patribus dictus fuerit.* (Gregor. Nazianz. in sancta lumina, 39 Joann. Damascenus de fide orthodoxa IV, 10.)

hängt wird, auch sündentilgende Kraft habe und zur Versöhnung Gottes mitzuwirken vermöge. Wir aber müssen sagen, daß die Bächtigung erst dann ihren Zweck erreicht hat, wenn der durch sie gedemüthigte Mensch in voller Wahrheit erkennt, daß er nichts zur Tilgung seiner Schuld beizutragen vermag. Ein im tiefsten Schmerz der Reue und Entsagung zugebrachtes Leben kann ebensowenig die Sündenschuld sühnen, als dieß die Opfer des alten Bundes vermochten. Dieser Ruhm gehört allein Christo und seinem unschuldigen Leiden und Sterben. Man beruft sich auf des Apostels Wort: „ich erstatte an meinem „Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo, für seinen „Leib, welcher ist die Kirche“ (Coloss. 1, 24.). Aber auch Paulus hat damit nicht sagen wollen, daß die versöhnende Kraft der Leiden Christi eine Ergänzung durch die seinigen bedürfe, sondern nur dieß, daß ein gewisses Maas von Leiden in der Nachfolge Christi der Gemeinde vorherbestimmt ist, zu dessen Erfüllung auch er in seinem Theil beitragen müsse. Man hat schon in der alten Kirche angenommen, daß auch das Blut der Märtyrer den göttlichen Unwillen abwenden und die Macht feindseliger Dämonen brechen könne, und Origenes benützt diese Analogie sowie die Beispiele aus dem Alterthum von Männern, die durch freiwilligen Tod gemeinsames schweres Unheil von ihrem Vaterlande abgewendet haben, um die Lehre von der Versöhnung durch den unschuldigen Tod Christi anschaulich zu machen *). Aber auch Origenes und die altkatholische Kirche hat schon die von der heiligen Schrift gezogene Gränze in der Werthschätzung des Martyrtodes überschritten. Wir sehen hier wieder wie in der Lehre von der Rechtfertigung an der Frage: was ist es, womit wir vor Gottes Gericht bestehen können, was unsere Sünden, deren jede für sich allein groß genug ist, um uns ewiger Verstoßung würdig zu

*) Vgl. Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte. 1837. S. 224. 225.

wir aber läugnen. Wir sehen bei der Erörterung jetzt von geringfügigen und mechanischen Satisfactionen ab, und denken uns eine wirkliche Mortification des innern und äußern Menschen, wie sie die alte Kirche verlangte, und die katholische, wenn sie sich selbst trenn sein wollte, immer noch verlangen müßte *).

Haben wir zugestanden, daß Bußübungen und Leiden, welche über den Sünder verhängt werden, sei es nun durch unmittelbare göttliche Fügung (wie jene Bücktigungen, deren Eintreten Paulus bei den Excommunicirten erwartete, 1. Tim. 1, 20.), oder durch die Kirche, oder durch den freien Antrieb des Wüßenden, Mittel in der Hand einer erziehenden Weisheit sein können und sollen, so ist die nächste Frage, ob wir sie nicht zugleich als Manifestationen der strafenden Gerechtigkeit betrachten und ihnen somit einen vindicativen Charakter zugestehen müssen. Und auch dieß einzugestehen dürfen wir kein Bedenken tragen; denn im eigenen Gewissen des Sünders werden sich die Leiden, welche über ihn kommen, und die Schmerzen innerer Gottverlassenheit und Trostlosigkeit, denen er verfällt, als gerechte Strafen seiner Verschuldung aufkündigen. Und dieß Bewußtsein ist wahrlich keine Täuschung. So weit also nöthigt uns die Wahrheit zu gehen, die Bücktigungen, welche wahre Weisheit auflegt, nicht nur als poenae medicinales, sondern auch als poenae vindicativae zu fassen. Gehen wir aber nur einen einzigen Schritt weiter, so befinden wir uns mitten im Gebiete der Täuschung. Denn jetzt knüpft der Katholicismus sogleich die Consequenz daran, daß das Leiden, soferne es von der strafenden Gerechtigkeit ver-

*) Man vergleiche die vortreffliche Stelle im Tridentinum (sessio XIV, cap. 2): ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum poenitentiae sine magnis nostris stribus et laboribus, divina id exigente iustitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito poenitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis patribus dictus fuerit. (Gregor. Nazianz. in sancta lumina, 39 Joann. Damascenus de fide orthodoxa IV, 10.)

daß diejenige Kirche bei der
nach dem Vorgang des
die Züchtigungen
und die Züch-
reie Gnade und
Leidens Christi

auch die Lehre vom Ab-
enste, aus welchem er ertheilt
Die letztere Lehre, die nicht im Tri-
will Röthler deshalb als kein Dogma
der Symbolik hatte er ihre Vertheidigung
erst in den neuen Untersuchungen ging er auf
hier mit der Bemerkung (S. 420 der 2. Aufl.):
astischen Lehre vom Schafe der Kirche, der einem
klasse angewendet werde, ist also eine große Wahrheit
n, obwohl die Darstellung, die ihm die Scholastiker ge-
haben, mancher Berichtigung, überhaupt einer weiteren
bildung fähig ist.“ Mit dieser Hinweisung auf eine bessere
alt, welche die Theorie annehmen könnte und sollte, verbindet
y bei Röthler das aufrichtige Geständniß in Beziehung auf die
Praxis in Ertheilung des Ablasses: „einige Päbste haben offen-
bar zu ihrer Schande in diesem Punkte gehandelt.“ (Ebenda.
S. 416.)

Wir wissen, wie ungerecht und unwahr es ist, den
katholischen Ablass geradezu als eins mit Sündenvergebung dar-
zustellen. Es handelt sich bekanntlich in dieser Lehre nur um

293, wo aus dem Bericht des Cochläus über jene Unterhand-
lungen mitgetheilt wird: „Darin wäre man eins geworden, daß
„um der (menschlichen) Genugthuung (willen) die Sünde nicht
„nach ihrer Schuld vergeben würde. Darin aber wäre der
„Zwiespalt geblieben, ob die Genugthuung zur Vergeltung der
„Sünde nöthig sei, der Strafe nach.“

machen, sühnen und bedecken kann? Und wir müssen wieder mit unseren Reformatoren bekennen, daß nur dem Verdienste des Sohnes Gottes solche Kraft inwohnt. Die katholische Kirche, ohne es zu wollen und so entschieden sie gegen die Folgerung protestirt, kann doch in der Wirklichkeit nicht umhin, durch ihre Lehre von der sühnenden Kraft der Bußübungen und Satisfactionen die Kraft und Bedeutung des einzigen Veröhnungsofers Christi zu schmälern.

Doch ist in ihrer Lehre ein Punkt, welcher es vielleicht möglich macht, in der Verständigung über diesen Gegenstand noch etwas weiter vorwärts zu kommen. Wir müssen vindicative Bedeutung und sühnende Kraft der Mortificationen unterscheiden. Diese Unterscheidung vermiffen wir in der katholischen Lehre. Insbesondere blickt eine Ahnung derselben, wie mir scheint, aus demjenigen hervor, was von katholischen Theologen über den Unterschied von Schuld und Strafe, culpa und poena gesagt wird. Diese Distinction, die im Sprachgebrauch nicht eigentlich gegründet ist, hängt mit der Unterscheidung einer ewigen und einer zeitlichen Strafe zusammen. Die ewige hat Christus getragen, die zeitliche muß der Sünder noch bestehen. Wird nun der Begriff der Schuld nur mit der ersteren in Verbindung gesetzt, so ist zu sagen, daß Christus die ganze Schuld auf sich genommen und getilgt hat, daß also die dem Menschen noch bleibende Strafe nicht den Sinn einer Sühnung der Schuld, sondern nur einer wohlverdienten Mortification hat. So könnten diejenigen Theologen, welche in besagter Weise das Verhältniß von culpa und poena feststellen, zu einem Resultate gelangen, welches sich von dem, das wir für richtig halten, kaum mehr unterscheiden würde *).

*) Den hier bezeichneten Weg schlugen die katholischen und protestantischen Theologen in den Friedensunterhandlungen nach Uebergabe der augsburgischen Confession ein, jedoch ohne völlig zum Ziele zu gelangen. Vgl. die Stelle aus Salig's Historie der augsb. Confession bei Wöhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 22.

Wir müssen demnach sagen, daß diejenige Kirche bei der vollen Wahrheit bleiben wird, welche nach dem Vorgang des Paulus die freie Gnade so predigen wird, daß die Züchtigungen für die Sünden der Christen nicht aufgehoben sind, und die Züchtigungen in dem Sinne auferlegen wird, daß die freie Gnade und die ausschließliche Verdienstlichkeit des Lebens und Leidens Christi keine Beeinträchtigung erfährt.

Wir sind jetzt da angekommen, wo auch die Lehre vom Ablass und die vom Schatz der Verdienste, aus welchem er erteilt wird, ihre Stelle finden muß. Die letztere Lehre, die nicht im Tridentinum festgestellt ist, will Mdhler deshalb als kein Dogma betrachtet wissen; in der Symbolik hatte er ihre Vertheidigung nicht übernommen, erst in den neuen Untersuchungen ging er auf sie ein und endigte hier mit der Bemerkung (S. 420 der 2. Aufl.): „In der scholastischen Lehre vom Schatze der Kirche, der einem jeden im Ablasse angewendet werde, ist also eine große Wahrheit enthalten, obwohl die Darstellung, die ihm die Scholastiker gegeben haben, mancher Berichtigung, überhaupt einer weiteren Ausbildung fähig ist.“ Mit dieser Hinweisung auf eine bessere Gestalt, welche die Theorie annehmen könnte und sollte, verbindet sich bei Mdhler das aufrichtige Geständniß in Beziehung auf die Praxis in Ertheilung des Ablasses: „einige Päbste haben offenbar zu ihrer Schande in diesem Punkte gehandelt.“ (Ebendaf. S. 416.)

Wir wissen, wie ungerecht und unwahr es ist, den katholischen Ablass geradezu als eins mit Sündenvergebung darzustellen. Es handelt sich bekanntlich in dieser Lehre nur um

293, wo aus dem Bericht des Cochläus über jene Unterhandlungen mitgetheilt wird: „Darin wäre man eins geworden, daß um der (menschlichen) Genugthuung (willen) die Sünde nicht nach ihrer Schuld vergeben würde. Darin aber wäre der Zwiespalt geblieben, ob die Genugthuung zur Vergebung der Sünde nöthig sei, der Strafe nach.“

eine Vertauschung oder Abkürzung der Kirchenstrafen, welche dem Büßenden noch obliegen, nachdem er in Folge reuiger und aufrichtiger Beichte die Absolution oder die Erlassung der ewigen Strafe um Christi willen erhalten hat. Die vorangegangene Beichte und Communion war und ist in allen Fällen die Bedingung, an welche die Indulgenzen sich knüpfen. Um nun eine solche Nachlassung der Kirchenstrafen für den Fall, daß wahre Reue bei dem Büßenden sich kund gibt, als zulässig und höchst zweckmäßig darzustellen, bezieht sich Röbher auf ein treffliches Beispiel der alten strengen Disciplin aus Paulinus von Aquileja (ebendas. S. 396—401.). An diesem historischen Factum soll nachgewiesen werden, was der Ablass sei. Aber stellen wir damit die jetzige Disciplin der katholischen Kirche zusammen, so zeigt uns dieses Beispiel mehr, was dormalen Satisfaction und Ablass nicht sind, als was sie sind.

So gewiß als die absolute Gerechtigkeit im Staate eine Ergänzung durch das Recht der Begnadigung bedarf, muß die Uebung eines ähnlichen Rechts neben den rigoristischen Bestimmungen der alten canonischen Gesetzgebung ihre Stelle finden. Mit diesem Begriff einer Vollmacht der Kirche zur Erlassung oder Minderung der Kirchenstrafe verband sich dann im Mittelalter die bei den germanischen Völkern einheimische Vorstellung, daß eine Strafe mit einer anderen, leichteren vertauscht werden könne. Aber diese Elemente constituiren für sich allein noch nicht die vollständige Lehre vom Ablass. Einen Ablass als Erlassung der Kirchenstrafen wollte Anfangs auch Luther zugestehen. Aber es kommt nun noch hinzu, daß, weil man die kirchlichen Satisfactionen als zuvorkommende Abkühlung der im Fegfeuer auszustehenden Pein betrachtete, die Ertheilung des Ablasses auch in das Jenseits hineinwirkend gedacht und der Kirche, insbesondere dem Papst die Macht beigemessen wurde, auch den Abgeschiedenen aus dem thesaurus meritorum Abkürzung der Fegfeuerpein zu spenden. Die Anticipation oder vielmehr Usurpation der bereinstigen richterlichen

Thätigkeit Christi durch den Pabst sehen wir hier auf ihrem Gipfelpannt, wenn in die Hand des Pabstes die Macht gelegt ist, eine von ihm beliebig zu bestimmende Zeit der Fegfeuerstrafe; oder durch Ertheilung der indulgentia plenaria die ganze Fegfeuerpein zu erlassen *).

Wie fest die Ueberzeugung von dieser richterlichen Macht des Pabstes im Mittelalter war, zeigt die Theorie des Thomas von Aquinum. Wenn ein Pabst oder Legat den Ablass, den er darbietet, an zu geringfügige Bedingungen knüpft, so sündigt er wohl für seine Person und wird Rechenschaft dafür geben müssen, aber die Indulgenz besteht nichts desto weniger als rechtskräftig und wirksam **).

Die Ableitung der Indulgenzen aus dem thesaurus meritorum hat, wie Böckler bemerkt, allerdings nicht den Sinn, daß die sittlichen Vorzüge anderer den Empfängern des Ablasses zugerechnet werden, ohne ihnen innerlich zu werden, sondern es handelt sich hier nur um eine Erlassung von Bußwerken, bei welcher Reue und Belächte vorausgesetzt ist. Um aber eine Uebertragung der Verdienste der Heiligen denkbar zu machen, beruft sich

*) Die Bulle Ad memoriam, bezüglich auf das Jubeljahr 1350 ist dem Pabste Clemens VI. ohne Zweifel untergeschoben (vgl. Gieseher Kirchengesch. 2. B. 3 Abth. S. 255 — 257), aber sie drückt nichts desto weniger damals vorhandene Ansichten von der Gewalt des Pabstes aus, wenn diesem die Worte beigelegt werden: item concedimus, quod si vere confessus in via (auf der Reise nach Rom) morte praeventiatur, ab omnibus peccatis suis sit immunis et penitus absolutus; et nihilominus mandamus Angelis Paradisi, quod animam illius a purgatorio penitus absolutam ad paradisi gloriam introducant.

***) Thomas, Summa. pars III. qu. 25, art. 2. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de poena remittitur. Si tamen inordinate remittat, ita ut homines quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae recedant, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quia plenam indulgentiam consequitur,

Möhlcr auf die mystische Einheit der Kirche und die dynamische Wirkung jedes einzelnen unschuldigen Leidens auf das Ganze des Leibes Christi. Ist nun auch hierin eine Wahrheit, welche wir zu beachten haben, so führt sie doch nicht zu dem Ergebniß, welches Möhler erwartet. Denn es ist damit noch nicht im mindesten gesagt, daß nun eine Distribution dieser Verdienste und eine Hinleitung ihrer Kraft auf einen bestimmten Punkt durch den Papst stattfinden könne *). Dieß, was doch die Hauptsache ist, wird in Möhler's Darstellung — wie die Lehre vom Papst überhaupt — bei Seite gelassen. Denn es beruht diese Lehre auf einer Ansicht von der Hierarchie und Kirchengewalt, wie sie selbst Möhler nicht hatte. Sie führt in der Wirklichkeit fast unvermeidlich zu einem Mechanismus in Tausch und Erlassung der Bußwerke, gegen welchen auch jetzt in der katholischen Kirche die Besten sich erheben müßten, hätte sie nicht, durch die Reformation belehrt und vorsichtig gemacht, seitdem ihrer Praxis Schranken gesetzt, die sie erst in der allerneuesten Zeit wieder überschreiten zu wollen scheint. Thut sie dieß, so wird sie dadurch nur zu ihrem eigenen größten Nachtheil handeln.

*) Dasselbe gilt auch gegen das, was Anton Günther (der letzte Symboliker 1834 S. 242. 243.) zur Begründung des Ablasses gesagt hat, wiewohl er noch treffender als Möhler auf die Analogie vicariirender Thätigkeit im Gebiet des organischen Lebens hinweist, um das, was als Uebertragung fremden Verdienstes im Ablass erscheint, denkbar zu machen.

Sinnunddreißigste Vorlesung.

Meine Herren! Die heilige Eucharistie unterscheidet sich nach katholischem Lehrbegriff von allen andern Sacramenten dadurch, daß sie nicht allein Sacrament, sondern zugleich Opfer und zwar Veröhnungsoffer für Lebendige und Todte ist. Sie muß, wollen wir die katholische Lehre mit der unsrigen vergleichen, unter diesem doppelten Gesichtspunkt aufgefaßt, zuerst als Sacrament, dann als Opfer betrachtet werden.

Sehen wir sogleich auf die erste Betrachtungsweise ein, so wird uns hier mehr als irgendwo die Nothwendigkeit fühlbar, ehe wir die Vergleichung beginnen, uns darüber zu verständigen, was wir eigentlich als protestantische Lehre anzusehen gesonnen sind. Es ist unumgänglich, hier einige Worte über die Differenz zu sagen, durch welche die protestantische Kirche selbst schon im ersten Decennium ihres Entstehens in zwei Kirchen gespalten worden ist.

Ich kann hier nicht auf dasjenige eingehen, was über den Gegenstand dieses Streites etwa diejenigen neueren protestantischen Theologen denken und lehren, welchen es, sei es nun auf eine mehr oder minder erklärte Weise, nicht darum zu thun ist, ihre Ueberzeugung der heiligen Schrift zu unterwerfen und diese mit gläubiger Hingabe aus ihr selbst, nicht aus fremdartigen, zu ihr hinzugebrachten Voraussetzungen zu erklären. Von einem solchen Protestantismus kann ich nun einmal kein Heil für die Kirche erwarten und er hat, wenn er so bleibt wie er ist, keinen Antheil

an der Kirche der Zukunft. Diese wird, je mächtiger in ihr die Wirkungen und Gaben des heiligen Geistes wieder aufleben, desto lebendiger inne werden, daß sie in der Feier der Eucharistie ein hochheiliges und unergründliches Mysterium der göttlichen Liebe zu verehren hat, und daß alles, was fromme Kirchenlehrer vergangener Zeiten zu ihrer Verherrlichung gesagt haben, gegen den wirklich in ihr enthaltenen Reichthum wunderbarer Gnade noch zu schwach ist.

Blicken wir auf die gegenwärtige Theologie der Protestanten, so dürfen wir sagen, daß schon jetzt alle jene Theologen, welche sich zum Glauben an die wahre Menschwerdung des wahren Gottes in Christo bekennen und sich den Aussprüchen der heiligen Schrift als untrüglichen Offenbarungen göttlicher Weisheit unterwerfen, darin sich mehr und mehr vereinigen: Zwingli und Decolampadius sind zu weit gegangen, wenn sie im Abendmahl bloß ein Erinnerungsmahl, in der Theilnahme an demselben bloß ein factisches Bekenntniß des Glaubens vor den Menschen finden wollten; alle diejenigen haben geirrt und irren, welche behaupten, daß der Gläubige in der Eucharistie nicht mehr empfangt, als er auch ohne sie schon habe und haben könne. Die Nothwendigkeit, ein Mysterium im Abendmahl anzuerkennen, ist vielen neueren Theologen besonders aus der Rede des Herrn bei Johannes im sechsten Capitel klar geworden, an ihren gewaltigen Worten müssen alle Versuche einer uneigentlichen oder spiritualistischen Erklärung scheitern. Zur Herstellung derjenigen Vereinigung mit Christo, welche er dort seinen Gläubigen verheißt, ist aber das heilige Abendmahl eingesetzt.

Wir können uns von der durch Zwingli aufgestellten Ansicht lossagen, ohne in die harten Urtheile einzustimmen, welche man von lutherischer Seite her in neuerer Zeit wieder über diesen Reformator gefällt hat. Wir wissen, daß er in das Extrem seiner Lehre durch die Belämpfung der katholischen Lehre und Pra-

ris, wie sie damals bestand, verfallen ist. Die Wafis alles dessen, was ihm im Regopfer und der Anwendung desselben als Mißbrauch erschien, wollte er zerstören, indem er die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl läugnete. Sein und seiner Anhänger Irrthum war der, daß sie nur auf diesem Wege den Mißbräuchen entgehen zu können meinten, welche in der damaligen Kirche notorisch bestanden. Diese Betrachtung der Sache dient nicht dazu, den Irrthum jener Ansicht zu verhüllen, sondern indem sie ihn erklärt, läßt sie ihn einerseits als Irrthum erkennen, während sie uns andererseits auffordert, uns vor einem zu harten Urtheil über die Männer, die ihn aufgestellt haben, zu hüten.

Calvin hat die mittlere Ansicht zwischen der lutherischen und zwinglischen ausgebildet, welche ihn in den Stand setzte, einmal die Wittenberger Concordie mit anzunehmen und ein andermal den Consensus Tigurinus mit den Anhängern Zwingli's zu schließen. Hat schon das Verständniß und die richtige Darstellung seiner Theorie große Schwierigkeiten, so gehört volkends ihre richtige Beurtheilung, meiner Meinung nach, zu den schwersten Problemen der Theologie. Als Calvin's Ansicht, von Melancthon wenigstens nicht bekämpft, unter dessen Schülern in Wittenberg sich eingeschlichen hatte und nun die gewaltsamen Reactionen des strengen lutherischen Glaubens gegen den Calvinismus entstanden, waren die drei Sätze, die man zum Schibboleth der lutherischen Rechtgläubigkeit machte: die *communicatio idiomatum realls, non verbalis*, die *manducatio oralis* und die *manducatio impiorum*. Den ersten dieser drei Sätze, der sich auf die Lehre von der Person Christi bezieht, haben wir jetzt nicht zu erörtern; der zweite und dritte bestimmen den Unterschied der lutherischen Abendmahlslehre von der calvinischen. Was nun den Satz betrifft, daß auch die Ungläubigen den Leib des Herrn empfangen, so sollte über ihn kein Streik der Confessionen entbrennen, denn er bezieht sich auf eine Frage; die in der christlichen Kirche eigentlich gar nicht aufgestellt werden

sollte. Für Ungläubige hat der Herr sein Abendmahl nicht eingesetzt, und ihre Theilnahme an demselben ist eine Abnormität, die in der apostolischen Kirche nicht vorkam und deswegen in der neutestamentlichen Lehre nicht berücksichtigt ist. Der Apostel spricht von solchen, die den Leib des Herrn unwürdig genießen. „Ein solcher ist und trinkt ihm selber das Gericht, dadurch, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn.“ Aber diese unwürdig Genießenden sind dort nicht Gottlose, nicht Ungläubige. Es sind Gläubige, die sich nicht würdig vorbereitet haben. Diese empfangen wirklich den Leib des Herrn, und soviel ist demnach allerdings in jener Stelle gesagt, daß der Leib des Herrn unabhängig von der Stimmung des Empfangenden objectiv gegenwärtig ist, und unabhängig von dem größeren oder geringeren Maße des Glaubens und der Vorbereitung mit dem Brode hingenommen wird.

Fragt man nun aber: ob mit dem Munde? so sind hier zwischen denen, welche dieß mit ja und mit nein beantworten, Mißverständnisse wegzuräumen. Es ist zu wenig gesagt, wenn die reformirten Theologen von einem *cibus mentis* sprechen, weil dieß zu einseitig an eine Thätigkeit der Reflexion, und an eine Gegenwart für das Gedächtniß oder allenfalls für die Einbildungskraft erinnert. Das Richtige werden hier diejenigen lutherischen Theologen getroffen haben, welche verlangen, daß man den Leib des Herrn als einen *cibus novi hominis* anerkennen soll. Denn der biblische Begriff des „neuen Menschen, der nach „Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (der nicht mit dem „inneren Menschen“ verwechselt werden darf) ist so tief und umfassend, daß mit einer Speisung des neuen Menschen zugleich die Beziehung auf die dereinstige Verklärung unseres Leibes gegeben ist. Erst durch diese und in dieser werden wir ganz neue Menschen, als Söhne Gottes vollendet, und in den vollen Besitz des ewigen Lebens versetzt sein. Die Verklärung des Leibes oder die Auferstehung zum Leben ist aber nichts anderes, als ein Verwan-

bestwerden in die Aehnlichkeit des verklärten Leibes Christi. Das sichere Unterpfand unserer Verklärung wird nun aber nach der Lehre der alten Kirche, welche einen neutestamentlichen Anknüpfungspunkt hat, im heiligen Abendmahl gegeben. Wir haben hiemit etwas angedeutet, was Calvin zu erreichen sucht, aber nicht völlig erreicht. Ein trefflicher und wahrhaft erleuchteter lutherischer Theologe neuerer Zeit hat ausgesprochen, man habe von der reformirten Kirche nichts zu verlangen, als: daß sie in Wahrheit die Verklärung des Leibes Christi anerkenne.

Ihr entgegenkommend, müssen wir nun aber zugleich gestehen, daß jede Lehre falsch wäre, welche den Leib des Herrn in eine Kategorie mit den gewöhnlichen sinnlichen Gegenständen stellen, und seine Gegenwart unter bestimmten, ihn umgränzenden localen Dimensionen festhalten wollte. Dieß würde, wenn man auf solche Weise das Mysterium festzuhalten gedächte, gerade das eigentliche Mysterium und die Wirklichkeit der Verklärung des Leibes Christi wieder aufheben.

Ich bin überzeugt, die christliche Theologie muß sich zur unzweideutigen Anerkennung eines objectiven Mysteriums im christlichen Kultus entschließen. Ein solches bezeugen die Einsetzungsworte des Abendmahls im Zusammenhang mit der gesammten neutestamentlichen Lehre zu gewaltig. Diejenigen, welche es läugnen, haben sich zum Theil zu dem schweren Mißgriff verleiten lassen, in der Distribution des Abendmahls an die Stelle der geheimnißvollen Worte, mit denen es Christus ausgetheilt hat, irgend einen andern Spruch zu setzen, entweder: „dieß ist die „Gemeinschaft des Leibes Christi;“ oder: „dein Glaube an den „Leib Christi, der in den Tod gegeben ist, stärkte dich zum ewigen Leben.“ Dieß darf aber ebensowenig als eine Umänderung der Laufformel zugestanden werden. Es spricht sich aber in einem solchen Verfahren eine unheimliche Scheu vor den Worten des Herrn aus, und es liegt ihr die Besorgniß zu Grunde, als möchten diese Worte, im heiligsten Momente gesprochen, doch

wieder den Glauben an das Myſterium erzeugen.

Ich glaube mich berechtigt, hier keine andere Lehre in Vergleichung mit der katholischen zu ſtellen, als die von einer wahren Gegenwart, *realis praesentia*, des Leibes und Blutes Chriſti im Sacrament des Altars, von einer Gegenwart, welche nicht erſt durch den Glauben, den wir hinzubringen, ſondern durch die Einſetzung und Verheißung Chriſti begründet iſt.

In der katholischen Kirche iſt dieſe auf die heilige Schrift und die altchriſtliche Tradition gegründete Lehre zum Dogma der Transſubſtantiation geſteigert worden, und was uns jetzt obliegt, iſt: erſtens die Transſubſtantiation, an ſich betrachtet, mit der Lehre von der *praesentia realis* in Vergleichung zu ziehen, zweitens die Conſequenzen, welche ſich aus der Transſubſtantiation ergeben haben, zu prüfen. Unter dieſen Conſequenzen verſtehe ich: die Anbetung der Hoſtie und die Communion unter einer Geſtalt; dann wird ſich der Uebergang zur Lehre vom Opfer der Meſſe ergeben.

Der Unterſchied zwiſchen der Lehre von einer *realis praesentia*, bei welcher die irdiſchen Elemente ihre Subſtanz behalten, und zwiſchen der Lehre von der Transſubſtanzirung iſt nicht ſo groß, als man ihn zuweilen anſieht. Daß beide einander ſehr nahe ſtehen, hat Niemand deutlicher ausgeſprochen als Luther; ja man kann ſagen, Luther betrachtete beide Lehren als ſolche, die in der Kirche nebeneinander beſtehen könnten.

Dieſe Einſicht, daß der Abſtand zwiſchen den beiden Lehren ein ſehr geringer iſt, ergibt ſich uns auf zweifachem Wege. Für's erſte, wenn wir ſehen, wie allmählig und unvermerkt ſich die altchriſtliche Lehre zur Lehre von der Verwandlung der Subſtanzen umgeſtaltet hat, ſodann wenn wir die letztere in ihrer ausgebildeten ſcholäſtiſchen Form neben die lutheriſche Lehre ſtellen. Es iſt bedenklich, irgend eine der confeſſionellen Anſichten mit voller Beſtimmtheit im Alterthum wieder finden zu wollen. Verſuche dieſer Art führen nur zu leicht zu

einer unhistorischen Auffassung. Eine streng geschichtliche und philologische Analyse der patristischen Lehre läßt vielmehr erkennen, daß diese sich keineswegs streng in dem Geleise einer der später ausgebildeten Lehrformen bewegt. Sie hat ihre Eigenthümlichkeiten und will aus ihr selbst verstanden und erklärt sein. Nur äußerst wenige Momente aus diesem so reichen Gegenstand erlaube ich mir hier hervorzuheben *).

Die gelehrtesten und lehrreichsten Verhandlungen über die Frage, ob das kirchliche Alterthum den katholischen oder den reformirten Lehrbegriff begünstige, sind in Frankreich und den Niederlanden im siebenzehnten Jahrhundert geführt worden. Im Rückblick auf diese Erörterungen muß man mit J. A. Ernesti (in seinem Antimuratoriüs) sagen, daß keine von beiden Parteien das Alterthum in ungezwungenen Einklang mit ihrer Lehre zu setzen vermochte. In den reformirten Typus wollen sich die Väter nicht fügen und auch dem katholischen geben die älteren unter ihnen keineswegs erschöpfendes Zeugniß. Höchst bestimmte

*) Es wird in den neueren Lehrbüchern der Dogmengeschichte seit Semler behauptet, die ältesten Väter hätten in der Abendmahllehre von der ungetrennlichen Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur abstrahirt, und angenommen, der göttliche Logos trete in eine der Menschwerdung analoge Vereinigung mit den Elementen des Brodes und Weines, so daß von der Gegenwart des Leibes, der gelitten hat, des Blutes, das für uns vergossen ist, keine Rede wäre. Ich erkläre diese ganze Angabe für durchaus fabelhaft. Sie ist aus lauter Mißverständnissen zusammengesetzt und verdient hier weiter gar keine Berücksichtigung. Ich glaube diese irrthümliche Tradition unserer Dogmenhistoriker, welche dem Alterthum eine Lehre zuschreiben, die allen Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheit zerstören und namentlich das heiligste Dogma der alten Kirche, das von der Incarnation vernichten würde, zur Genüge widerlegt zu haben in der Abhandlung über die Lehre des Irenäus von der Eucharistie (Zeitschrift für lutherische Theologie v. Rudelbach und Querike, Jahrg. 1841, IV. Heft, S. 40 f.).

dogmatische Expositionen finden sich insbesondere bei denjenigen Lehrern, welche im nestorianischen und eutychianischen Streit die Lehre von der *una persona in duabus naturis* und von den *duabus naturis in una persona* vertheidigt haben. Mit diesem Dogma stellen sie das Mysterium der Eucharistie in Parallele. Sie thun dieß so, daß sie die Integrität der beiden Naturen in Christo durch das Zusammenbestehen des irdischen und des himmlischen Elementes in der Eucharistie erläutern. Hier hat das himmlische noch nicht über das irdische Element so sehr das Uebergewicht gewonnen, wie in der Lehre, welche eine Verwandlung der irdischen Substanz in die himmlische behauptet. Und doch hat diese sich sehr einfach, ohne einen Sprung, durch ein Continuum der Entwicklung kirchlicher Denkweise aus jener gebildet, und ohne sie jemals in der Kirche ganz zu verdrängen. In ihrer scholastischen Ausbildung sagt die Verwandlungslehre, daß ungeachtet der Verwandlung der ganzen Substanz die Accidentien bleiben. Die Frage aber, was zu den Accidentien zu rechnen und was als die Substanz des Brodes und Weines zu betrachten? — ist eine bloße Schulfrage, und mag man sie so oder anders beantworten, so wird die Antwort nicht geeignet sein, zu einem Glaubensartikel erhoben zu werden. In der Erklärung dessen, was unter die Accidentien zu rechnen, gehen einzelne katholische Theologen so weit, daß man kaum mehr einzusehen vermag, wie sich ihre Vorstellung dem Inhalt nach von der lutherischen unterscheiden soll, welche einfach dabei stehen bleibt, daß ungeachtet der *realis praesentia* Brod und Wein bleiben, was sie sind. Man findet, daß Kirchenväter wie Irenäus das geheiligte Brod und den gesegneten Wein immerhin noch als eine leibliche Nahrung betrachten, womit nach unbefangener Auffassung vorausgesetzt ist, daß die Substanz des Brodes und Weines bleibt. Mit solchen Ansagen finden sich aber katholische Theologen dadurch zurecht, daß sie erinnern, auch die den Leib nähernde und stärkende Kraft gehöre eben zu den Accidentien des Brodes und Weines, und es sei demnach die Transsubstantiation

keineswegs so zu denken, daß durch sie jene Wirkungsweise der irdischen Elemente aufgehoben würde. Ist man aber einmal bis auf diesen Punkt gekommen, so kann die Transsubstantiation an sich betrachtet (abgesehen von ihren Consequenzen) für den Standpunkt des Glaubens sich von der realls praesentia nicht mehr unterscheiden und ihre Entfernung vom Sinne der heiligen Schrift muß derjenige, welcher in der Schrift die wirkliche Gegenwart findet, für sehr gering ansehen. Dieses Bewußtsein hat sich auch in den Zeiten nach der Reformation hin und wieder sowohl bei katholischen als bei lutherischen Theologen ausgesprochen. Ist unter den letzteren einer, welcher als Autorität in exegetischen Dingen genannt zu werden verdient, so wird es, denke ich, J. A. Bengel sein. Bengel erklärt in einem seiner von Wurl herausgegebenen Briefe, er getraue sich eher die Transsubstantiation aus der Schrift zu begründen, als diejenige Ansicht, welche keine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi annimmt.

Groß wäre freilich der Unterschied der katholischen Lehre von der lutherischen, wenn die erstere sagen wollte, daß sich die Hostie in einen ihr entsprechenden Theil des Leibes Christi und ebenso der heilige Wein in einen Theil seines Blutes verwandelte. Daß Vorstellungen dieser Art, welche das Mysterium in die Sphäre gewöhnlicher localer Existenz herabziehen und zum sinnlichen Phänomen machen, in der katholischen Kirche existiren, geht aus den Fällen hervor, wo ausnahmsweise der Schein der irdischen Accidentien durchbrochen worden und das heilige Blut im Kelche als solches sichtbar geworden sein soll. Die katholische Kirche würde wohl thun, den Glauben an Wunder dieser Art nicht zu fördern, denn er ist mit Vorstellungen verbunden, welche ihrer eigenen, besseren Lehre widersprechen. Denn diese setzt die Verklärung des Leibes Christi voraus, sie will nur die Gegenwart des corpus Christi gloriosum behaupten, und legt besonderen Nachdruck darauf, daß unter jeder von beiden Gestalten der ganze Christus, totus et integer Christus gegenwärtig sei (Cone.

Trid. Sess. XIII. cap. 3. vgl. ibid. canon 3.). *) Diese Lehre ist jeder capernaitischen Ansicht fremd, und nur im Widerspruch mit ihr kann man jene Wunder des Volksglaubens hegen und als Beweise für die Transsubstantiation benützen. Wir sehen aber hier nur wieder, wie die Praxis der katholischen Kirche sich von ihrer Theorie emancipirt und Wahrheiten, die in dieser richtig aufgefaßt sind, entstellt; so lange aber dieß der Fall ist, wird natürlich bei uns diejenige Duldung gegen die Verwandlungslehre nicht herrschend werden, welche sie rein als Theorie betrachtet eigentlich verdiente.

Die Entschiedenheit des alten Protestantismus gegen diese Lehre beruht eigentlich auf den Consequenzen, die sich an sie knüpfen. Indem wir jetzt diese in Betracht ziehen, muß es zugleich unsere Aufgabe sein, zu prüfen, inwiefern diejenigen Recht haben, welche sagen, daß dieselben Consequenzen, insbesondere die Anbetung der Hostie und die Lehre vom Messopfer, auch aus der praesentia realis hervorgehen. Diese Behauptung wird von zwei verschiedenen Parteien aufgestellt, einmal von streng reformirten Theologen, welche eben um jenen Consequenzen zu entgehen, die wirkliche Gegenwart verwerfen. Dann von katholischen, welche den Lutheranern die Nothwendigkeit darthun wollen, mit der praesentia realis auch das ganze katholische Dogma anzunehmen. Unter denen, welche die Sache von diesem letzteren Gesichtspunkte aus darstellen, muß vor allen Bossuet, besonders wegen der betreffenden Abschnitte in seiner *histoire des variations des églises protestantes* genannt werden. (Vgl. das sechste Buch §§. 20 — 42.)

*) Jede capernaitische Vorstellung ist schon dadurch ausgeschlossen, daß nach dem unverbrüchlich sanctionirten Ausdruck geglaubt werden muß: *in sanctissimo eucharistiae sacramento contineri vero, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum.* Sess. XIII, can. 1. In jedem katholischen Katechismus wird dieß mit denselben Worten gelehrt.

Die Verwandlung tritt nach katholischem Dogma im Augenblick der Consecration und kraft derselben ein. Sie besteht unabhängig von der Auspendung und dem Genuße des Abendmahls; auch nach der Vollendung der ganzen Feier bleibt die Hostie der Leib des Herrn. Dieser Begriff einer vom Gebrauch völlig unabhängigen und an sich feststehenden Verwandlung ist von den Theologen des Mittelalters mit der strengsten Consequenz ausgebildet worden, welche sich bekanntlich nicht schente, die zurücksprechende Frage: *an etiam a brutis animalibus sumatur corpus Christi* — aufzuwerfen und theilweise wenigstens zu bejahen.

Die erste Folge derjenigen Ansicht, welche sich von einer an die consecrirte Hostie gebundenen Gegenwart Christi überzengt hält, ist die Anbetung der Hostie, nicht nur im Moment der Consecration oder der Darreichung, sondern auch nachher, wenn sie aufbewahrt und in der Kirche zur Anbetung aufgestellt oder zu einem Kranken gebracht oder in Procession wie am Feste des Frohnleichnam einhergetragen wird.

Diesen Folgerungen weicht der Protestantismus aus, indem er die Verheißung Christi, auf welche sich der Glaube an seine Gegenwart gründet, nur auf die Auspendung und den Empfang des Sacramentes bezieht. Denn nur zu diesem und zu keinem andern Zwecke habe es Christus eingesetzt.

Diese protestantische Lehre wird dann gewöhnlich so fixirt: nur im Augenblick des Genußes sei die Gegenwart Christi anzunehmen. Wir finden diese Fassung gerade bei lutherischen Theologen der jetzigen Zeit, welche damit den Satz begründen wollen, daß der Christ im Moment des Empfanges, aber nur in diesem Moment knien solle.

Fast dieselbe Ansicht finden wir schon bei den Waldensern. Ihnen wird unter andern der Satz zugeschrieben: *quod conversio* — eine solche nahmen sie noch an — *non fiat in manu sacerdotis sed in ore sumentis*. Bei der calvinischen Deut-

weise versteht es sich von selbst, daß diejenige Gegenwart Christi, welche auf diesem Standpunkt angenommen wird, an den Moment des Genußes geknüpft ist, mit dem die subjective Erhebung des Communicanten in den Himmel und die geistige Vereinerung mit Christus colucidirt. Nicht so von selbst versteht sich diese Einschränkung auf lutherischem Standpunkt. Sie ist nur von Melancthon, meines Wissens nie von Luther in dieser Bestimmtheit ausgesprochen worden. Sie fügt sich keineswegs in den Zusammenhang der streng lutherischen Ueberzeugung. Diese geht, und ich glaube mit Recht, davon aus, daß die *realis praesentia* stattfindet in Folge der Administration des Sacraments, welche in Gemäßheit der Einsetzung vollzogen wird. Als der eine wesentliche Theil dieser Administration wird die Consecration betrachtet. Durch sie gewinnt die ein für allemal gegebene Verheißung Christi ihre besondere Beziehung auf diese vorliegenden Elemente. Die Consecration geschieht mit den Worten des Herrn: „Dies ist, — nicht: dieß wird sein — mein Leib.“ Es ist, wenn man von diesen Vorderfäßen ausgeht, nichts natürlicher, als anzunehmen, daß nun die Consecration auch sofort ihrem Wortlaut gemäß in Wirksamkeit trete, und nicht eine bloße Vorbedeutung dessen sei, was bald nachher im Moment der Austheilung wahr werden wird. Dieß letztere muß ich wenigstens für eine sehr willkürliche Fixirung halten. Nimmt man einmal an, daß die Verheißung und die Consecration die *causa efficiens* der Wirklichkeit des Sacraments seien, und so viel ich sehe, nimmt dieß Luther an, so ist kein Grund vorhanden, die Wirkung zeitlich von der Ursache zu trennen und in einen späteren Augenblick zu verlegen. Luther hat geraume Zeit die Elevation im Augenblicke der Segnung beibehalten. Was sollte aber diese anders als das Volk darauf hinweisen, daß kraft der Consecration Christus bereits gegenwärtig sei?

Ich will hiermit nicht eine bloß historische Bemerkung aussprechen. Es ist meine eigene Ueberzeugung, daß wir in der Feier des Mysteriums und jener willkürlichen Einschränkung des-

selben auf den Augenblick der Distribution entfallen müssen. Wenn etwas von dem Weine sorglos verschüttet, wenn nach vollendeter Feier das, was von den consecrirten Elementen noch übrig ist, dem profanen Gebrauch überlassen wird, so gibt dieß den Katholiken schweren, und ich glaube gerechten Anstoß. Es war nicht gestattet, von dem Paschalam nach vollendetem freiwillichen Mahle etwas zu profanem Gebrauche übrig zu lassen, was übrig blieb, mußte noch in der heiligen Nacht mit Feuer verbrannt werden. Auch wir sind verpflichtet, die übrigbleibenden Elemente — nicht anzubeten, — aber doch jeder Entweihung derselben vorzubengen.

Nach lutherischem und anglicanischem Ritus kniet der Christ nieder, wenn ihm das Sacrament gereicht wird. Die lutherische Lehre gesteht zu, daß dieß eine Anbetung des gegenwärtigen Christus ausdrücken soll. Gegen den Satz der katholischen Kirche, daß Christus in der Eucharistie anzubeten sei, wüßte ich nichts einzuwenden, wenn er nur dieß sagen wollte: daß wir bei der Feier der Eucharistie zu ihm als dem gegenwärtigen beten sollen. Und diese Anbetung auf den Augenblick der Mittheilung des Sacraments zu beschränken, in dem Zeitraum von der Consecration bis zur Mittheilung zurückzuhalten, dazu ist meiner Einsicht und meiner Empfindung nach kein Grund vorhanden. Die Anbetung im Moment der Consecration ist Ritus der alten Kirche, wie aus Chrysostomus hervorgeht. Ich weiß diesen Ritus nicht zu verwerfen.

Indem ich behaupte, daß in diesen Punkten der protestantische Ritus dem altchristlichen sich annähern könnte und sollte, scheine ich dem Katholicismus etwas sehr Wichtiges zugestanden zu haben. Um so gewaltiger, so scheint es, drängen sich die weitern Folgerungen des Katholicismus auf.

Dennoch kann, ja es muß ihnen von diesem Standpunkt aus die Anerkennung versagt werden. Für's erste hat der Protestantismus die heilige Schrift und das kirchliche Alterthum auf seiner Seite, wenn er an dem Princip festhält, daß Christus

sein Sacrament zum Behuf der Feter eingesetzt hat, zu welcher er das Vorbild gegeben, nicht damit ein Theil desselben seiner eigentlichen Bestimmung entzogen und zur Anbetung, geschehe sie im Tempel oder bei der Proceßion, aufbewahrt werde. Wenn die Kirche dennoch einen solchen Gebrauch von der Hostie macht, so ist es eine Eigenmächtigkeit, welche das Alterthum sich nicht erlaubte. Dieses war in dieser Hinsicht freilich auch wieder nicht protestantisch. Die alte Kirche kannte keine Krankencommunion in der Form, wie sie bei uns gefeiert wird, wenn der Geistliche am Lager des Sterbenden und etwa im Familienkreise die vollständige Abendmahlsfeier veranstaltet. Der Gebrauch des Alterthums war vielmehr bekanntlich der, daß von dem in der Kirche bei der öffentlichen Abendmahlsfeier consecrirten Brode die Diakonen auch den Kranken brachten. Ja selbst eine Aufbewahrung eines Theiles von dem geweihten Brode, um dasselbe in später eintretenden Fällen den Sterbenden mitzutheilen, möchte sich schon im dritten Jahrhundert nachweisen lassen. Aber diese Aufbewahrung ist immer noch nicht eine Aufbewahrung zum Behuf der Adoration, sondern der Auspendung.

Besteht man aber darauf, daß es sich nun ganz von selbst ergebe, die Hostie auch in der Zwischenzeit ihrer Aufbewahrung durch Anbetung zu ehren, so muß ich dieß verneinen. Wo religiöse Handlungen in Frage kommen, bei denen das Gewissen sicher gegründet sein muß, da müssen wir gegen uns selbst und gegen die Formen, welche unsre Andacht annehmen will, die höchste Vorsicht anwenden, und uns die Schranken auferlegen, welche uns durch das in der Schrift und im kirchlichen Alterthum gegebene Vorbild vorgezeichnet sind. Wir können und dürfen der Kirche nicht das Recht zugestehen, neue Weisen der Anbetung einzuführen, mögen sie sich auch auf noch so plausible Folgerungen stützen. Die Kirche darf, falls sie auch Einzelnen eine solche Form der Andacht nachsehen wollte, sie nie zum Gesetz für alle und nie zum Kennzeichen der Rechtgläubigkeit erheben.

Widerlegen wir uns hierin den Forderungen der katholischen Kirche, so ist damit doch nicht gesagt, daß wir die Anbetung der Hostie, sei es in oder außer der Messe, als Idololatrie bezeichnen dürfen. Wir wissen, wie gewöhnlich dieß unter den Protestanten gewesen ist. Trägt doch selbst der Heidelberger Katechismus kein Bedenken, die ganze Messe eine „vermaledeite Abgötterei“ zu nennen. Aber darf ich offen aussprechen, was ich in dieser Sache denke, so muß ich gestehen, daß ich an solchen Invectiven keinen Antheil haben möchte. Ich kann mich von dem Eindruck nicht losmachen, den vor Zeiten der Ausspruch eines unserer großen Dichter auf mich hervorgebracht hat: „wehe dem, der einen „Gottesdienst Abgötterei nennt, dessen Gegenstand Christus ist“ — wenigstens in der Intention des Anbetenden. Wer es nur einmal sich vergegenwärtigt hat, daß der Katholik in dem hochwürdigen Sant den Erlöser anzubeten überzeugt ist, sollte für immer zurückschauern vor Zusammenstellungen dieses Cultus mit dem Heidenthum. Eben so wenig darf als Parallele jene etwas weniger verwerfliche Form der Idololatrie angesehen werden, welche Jerobeam in Israel einführte, indem er zu Dan und Bethel gegossene Kälber aufrichtete, damit unter ihrem Bilde oder Symbol Jehovah, der Gott Israels, angebetet würde. Auch die Verehrung, welche man später der ehernen Schlange (Nechuschtan) erwies, die einst Moses in der Wüste als ein Zeichen des Heils aufgerichtet hatte, ist hier nicht in Vergleichung zu ziehen. Ich weiß nur eine Analogie aus dem alten Testament, die wir anführen dürfen. Nur an dem Ort, den der Herr erwählen würde, daß sein Name daselbst wohne, sollten Opfer dargebracht werden. So war es in Moses Gesetz geboten. Dennoch überschritten fast zu allen Zeiten bis auf die erste Zerstörung Jerusalems die Israeliten diese von Gott ihnen gesetzte Schranke und opferten nicht in Jerusalem, nicht in Silo allein, sondern daneben auch auf den Höhen. Und dieß that auch Samuel. Dessenungeachtet war er ein Richter und Prophet des Herrn. Obwohl auch er

die vorgezeichnete Gränze nicht einhielt, traf ihn doch nicht also bald das Urtheil der Verwerfung, sondern er stand unter göttlicher Geduld. So ist es auch hier. Die Anbetung der Hostie, wie sie in der katholischen Kirche geschieht, überschreitet die richtige Gränze. Wer die bessere Erkenntniß gewonnen hat, darf sich nicht an ihr betheiligen. Niemand darf zu ihr gezwungen werden. Dessenungeachtet stehen diejenigen, welche der besseren Erkenntniß ermangeln und Christum auf diese Weise zu ehren meinen, unter göttlicher Geduld.

In dem bekannten Streite darüber, wiewfern auch ein Protestant an der Kniebeugung vor dem Sanctissimum der katholischen Kirche Antheil nehmen könne, sollten, glaube ich, zwei Fälle unterschieden werden. Es ist allgemein christlicher Grundsoß daß die Wirklichkeit und Gültigkeit eines Sacraments nicht von der persönlichen Würdigkeit des Administrirenden abhängt, nach protestantischer Ansicht kann er nicht einmal durch eine falsche Intention die Wirklichkeit des Sacraments vereiteln. Es muß deswegen die Feier der Messe als eine wahre Abendmahlsfeier anerkannt und die Gegenwart Christi in derselben festgehalten werden. Ist dem aber so, so könnte ein Protestant, welcher es angegründet findet, diese Gegenwart auf den Augenblick der Auspendung einzuschränken, sich von selbst gedrungen fühlen, in dem Augenblick der Wandlung mit nieder zu knien; er würde sich nicht berechtigt fühlen, den Katholiken in diesem Punkt Anstoß zu geben. Was ihn dennoch davon abhalten, also von der Anwesenheit bei der Messe überhaupt zurückhalten könnte, wäre dieses, daß nach einer sehr verbreiteten conventionellen Ansicht die Kniebeugung bei der Messe als ein Zeichen des Uebertritts zur katholischen Kirche oder als ein Zeichen der Uebereinstimmung mit ihrer ganzen Glaubenslehre angesehen wird. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn den Protestanten die Forderung gestellt wird, auch bei der Frohnleichnamspredication, oder wenn das Venerabile zu einem Kranken vorübergetragen wird, mit niederzuknien.

Als die zweite von den Consequenzen, die aus der Transsubstantiationslehre hervorgehen, haben wir die Communion unter einer Gestalt und die Lehre von der Concomitantia zu betrachten. Diese beiden Punkte verhalten sich so zu einander. Die Communion der Laien und der nicht consecrirten Priester unter einer Gestalt, bildete sich zuerst in der abendländischen Kirche als Gebrauch aus. Nachher suchte die scholastische Theologie diesen Gebrauch, so wie alles Bestehende zu rechtfertigen. Sie that dieß durch den Lehrsatz, daß unter jeder von beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig sei, daß die Gegenwart seines Leibes nicht ohne die seines Blutes gedacht werden könne und umgekehrt. Der Gebrauch ist Sache der Disciplin. Diese Theorie ist Sache des Dogma und vom Tridentinum zum Dogma erhoben. Den Gebrauch kann die Kirche wieder ändern; das Dogma aber, womit sie seine Zulässigkeit begründet, hat sie unwiderruflich ausgesprochen.

Bereinzelte Spuren von einer Communion allein unter der Gestalt des Brodes sind im Alterthum zu finden. Sieher gehört die schon erwähnte Sitte, den Kranken von dem consecrirten Brode mitzutheilen*). Von einer in diesen Fällen hinzukommenden Mittheilung des Kelchs findet sich meines Wissens im Alterthum nichts. Dennoch sind diese Vorkommnisse immer nur als Nothfälle zu betrachten. Wenn in den Kirchen des Orients

*) Wenn also in Hinsicht auf das heilige Mahl das, was im Alterthum nur als Nothbehelf bei den Kranken galt, in der occidentalischen Kirche später zur vorherrschenden Sitte sich erhob — die Communion unter einer Gestalt — so ist hiermit vermöge eines bemerkenswerthen Parallelismus der Entwicklung ganz dasselbe geschehen, was in Hinsicht auf die Taufgebräuche stattgefunden hat. Die Taufe ward im Alterthum nur den Kranken als bloße *aspersio* ertheilt (*baptismus clinicorum*), aber eben dieß ist dann im Abendland überwiegende Sitte geworden. Die orientalische (griechische) Kirche dagegen hat, wie das Abendmahl unter beiden Gestalten, so die Vollziehung der Taufe durch Untertauchung festgehalten.

Kelchentziehung hier und da stattfindet, so ist es eben nur ein solcher Nothfall, nicht Regel und Gesetz. Dazu ist sie nur in der abendländischen Kirche und zwar in den Jahrhunderten erhoben worden, als der Widerspruch gegen die Transsubstantiation, wie ihn Ratramnus und Berengarius erhoben hatten, nicht mehr vernommen wurde. Wir fanden in der Entziehung des Laienkelchs einen Ausdruck des gewaltigen Abstands, durch welchen sich das Mittelalter den Priester, namentlich im Moment der Darbringung des Opfers vom Laien getrennt dachte. Dieser Gedanke ist jedoch keineswegs hinreichend, um die Entziehung des Gebrauches zu erklären. Zu dieser hat vorzugsweise die auf's höchste gesteigerte Scheu vor Profanation des heiligen Blutes mitgewirkt. Eine Profanation konnte bei der Darreichung des Kelchs, durch die Möglichkeit des Verschüttens viel eher vorkommen, als bei der Darreichung der Hostie. Auf eine zarte Scheu der Laien vor dem Genusse des Allerheiligsten, dessen sie sich selbst unwürdig hielten, führt auch Röhlcr die Kelchentziehung zurück. Er betrachtet sie als eine freiwillige Entsagung, welche nicht Priesterstolz dem Volk auferlegt, sondern das Volk aus eigenem Antrieb übernommen hätte. Dieß ist die der katholischen Kirche günstigste, und eine historisch durchaus nicht unwahrscheinliche Herleitung des Gebrauches. Aber wenn man ihn damit gerechtfertigt meint, so muß man erinnern, daß diese Scheu, Antheil zu nehmen an den Gnadenmitteln, die Christus für alle seine Gläubigen eingesetzt hat, eine falsche Scheu ist. Sie ist dieselbe Scheu, durch welche manche in der alten Kirche bewogen wurden, die Taufe so lange als möglich aufzuschieben, dieselbe Scheu, welche den katholischen Christen abhält, das Zeugniß der Kindshaft, welches der heilige Geist im Bewußtsein der Gläubigen wirken will, anzunehmen; es ist dieselbe Demuth, welche den katholischen Christen antreibt, statt an Christus selbst, sich an die Heiligen zu wenden. Das Gefühl der Unwürdigkeit an sich ist gut; aber in allen diesen Fällen ist es ein misleitetes und der Erleuchtung ermangelndes,

welche dem Herzen völliges Vertrauen zur Gnade Christi einflößt.

Die Communion unter einer Gestalt, welche namentlich seit dem Beschlusse von Constanz die großen kuffitischen Unruhen hervorgerufen hatte, war ein Uebelstand, dessen Erledigung man ganz besonders von dem zu Trient versammelten Concil erwarten zu dürfen glaubte. Ueber diesen Gegenstand vor andern wünschten die Protestanten auf dem Concil vernommen zu werden. Das Concil kam ihnen entgegen. In der dreizehnten Sitzung (11. Oktob. 1551) wurde, nachdem alles übrige, was sich auf die Eucharistie als Sacrament bezieht, festgestellt war, die Entscheidung der vier Artikel, von denen drei die Kelchentziehung betreffen, bis auf die Ankunft der protestantischen Abgeordneten verschoben und diesen ein *salvus conductus* angedestellt *).

In der fünfzehnten Sitzung (25ten Januar 1552) und später, nach fast zehnjähriger Unterbrechung des Concils, noch einmal, in der Generalversammlung am 4ten März 1562 ward der *salvus conductus* erneuert. Endlich wurden in der einundzwanzigsten Sitzung (16ten Juli 1562) die genannten vier Artikel ganz im Sinne der katholischen Tradition, die drei ersten also gegen die Protestanten entschieden. Nur die zwei Fragen waren noch übrig: „ob die Gründe, durch welche „die Kirche zur Kelchentziehung bewogen wurde, so fortbestehen, „daß aus keiner Rücksicht der Kelch Jedemden zu gestatten?“ und zweitens, „falls Gründe vorhanden wären, einer Nation „oder einem Königreiche den Kelch zu gestatten, ob dieß unter

*) Diese vier Artikel lauten bekanntlich: 1) *An necessarium sit ad salutem, et divino jure praeceptum, ut singuli Christi fideles sub utraque specie ipsum venerabile sacramentum accipiant.* (Hierüber war schon zu Constanz entschieden worden, es sei nicht geboten beide Gestalten zu empfangen.) 2) *Num minus sumat qui sub altera quam qui sub utraque communicat.* 3) *An erraverit sancta mater ecclesia, laicos et non celebrantes sacerdotes sub panis tantum specie communicando* 4) *An par violentiam communicandi sint.*

„bestimmten Bedingungen und unter welchen es geschehen müßte?“ Die Entscheidung dieser beiden Fragen behielt sich die Kirchenversammlung noch für spätere Zeit und Gelegenheit vor. Noch war also Hoffnung, daß der Bausch des Kaisers Ferdinand I. berücksichtigt und ein Haupthinderniß der Kirchenvereinigung aufgehoben würde. Aber auch diese Hoffnungen wurden vereitelt, als der Kirchenrath am Ende seiner zweiundzwanzigsten Session (17. September 1562) erklärte, jene beiden Fragen unentschieden zu lassen und die ganze Sache dem Pabst anheimzustellen*): *decrevit (S. Synodus) integrum negotium ad sanctissimum dominum nostrum esse referendum, — qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod ut ille reipublicae Christianae, et salutare petentibus usum calicis fore judicaverit.* Diesen traurigen Ausgang nahm die ganze Verhandlung, welche so große Erwartungen erregt hatte**).

Das Concil hatte das Anathema gegen jeden ausgesprochen, der da sagt, die Kirche sei nicht durch gerechte Ursachen und Gründe bestimmt worden, die Laien und die nicht consecrircnden Priester nur unter der Gestalt des Brodes communiciren zu lassen. Aber welches diese *graves et justae causae ac ratio-*

*) Dieses *Decretum super petitione concessionis calicis* ist absichtlich nicht den dogmatischen Beschlüssen der 22. Sitzung angeheftet, sondern hinter das *decretum de reformatione* gestellt, um anzudeuten, daß der Gegenstand in das Gebiet der Disciplin gehört.

***) Der Kaiser, der wohl wußte, daß das etwa noch zu erringende Zugeständniß des Pabstes nicht diejenige günstige Wirkung hervorbringen würde, welche man sich von einer Freistellung der beiden Gestalten durch das Concil versprechen durfte, sagte, als er die Nachricht von diesem Beschlusse empfing, zu einigen Prölaten die gegenwärtig waren: *Messieurs, j'ai fait tout ce que je pouvais pour sauver mes peuples, maintenant prenez-en le soin à votre tour, vous qui y êtes les plus intéressés.* Vgl. Sarrpi, *hist. du concille de Trente*, trad. par Amelot de la Houssais, ed. 3. Amst. 1690 pag. 562.

nes gewesen, wird nicht gesagt. Und in der That ist es so, daß wenn sich irgend etwas nicht rechtfertigen läßt, so ist es der unheilvolle Beschluß von Constanz.

Die Kirche hat die Einsetzung Christi geändert und diese Aenderung durch Theorien gerechtfertigt, welche der Schule angehören, und keinen Glaubensartikel begründen können. In der Sphäre ächt kirchlichen Glaubens und Lebens können Fragen wie die nach der Concomitanz gar nicht aufgeworfen werden. Es genügt hier zu wissen, wie Christus sein Abendmahl eingesetzt hat.

Wir können zwar, ja wir müssen nach Luther's Vorgang gestehen, daß auch der Katholik das wahre Abendmahl empfängt. Er befindet sich, so lange seine Kirche ihm den Kelch verweigert, in einem Nothfall, in einem ähnlichen wie die Sterbenden schon in der alten Kirche. Für das, was Menschen ihm entziehen, kann Christus selbst ihm Ersatz gewähren. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Kirche, die Verwalterin der Geheimnisse Gottes, das Recht hat, ihre Angehörigen in diesen Nothfall zu versetzen. Vielmehr ist das noch bestehende Gesetz der schwerste und gerechteste Stein des Anstoßes. Es ist dieß der Uebelstand, welcher, wie die Erfahrung lehrt, den Entschluß des Austritts aus der katholischen Kirche bei manchen zur Reife bringt, und wirklich gibt nicht leicht ein anderes Uebel der katholischen Kirche so gerechten Grund dazu als dieses.

So viel wir bekannt ist, haben die Bischöfe das Recht, in einzelnen Fällen, wo der Uebertritt eines Katholiken zum Protestantismus dadurch und durch kein anderes Mittel mehr verhütet werden kann, dem Einzelnen den Kelch zu gestatten. Bei den Maroniten und den unirten Griechen duldet Rom fortwährend die Communion unter beider Gestalt sowohl, als die Priesterehe. Der Pabst hat die unbestrittene Befugniß, beide Zugeständnisse auch andern Nationen, ja der ganzen katholischen Kirche zu machen. Hat er sie seit dem Tridentinum nicht eingeräumt, so kann dieß nicht jede Hoffnung abschneiden, daß eine

bessere Zeit noch kommen werde. Selbst Mähler spricht dahin deutende Hoffnungen aus. Es ist zwar nicht christlich, aber wie die Menschen nun einmal sind, natürlich und sehr erklärlich, daß man dem Feinde versagt, was man dem Freunde gewähren würde. Sollten einst die Protestanten eine friedlichere Stellung gegen die katholische Kirche einnehmen, so wird vielleicht das Verlangen der Besten in der protestantischen Kirche auf die Besten in der katholischen Kirche einen Eindruck machen, den die dringendsten Forderungen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts nicht zu machen vermochten. Bei der gegenwärtigen Stimmung der Parteien und dem tumultuarischen Verfahren jener Katholiken, welche den Reich verlangen, ist freilich noch wenig Aussicht auf einen solchen Erfolg, erst wenn die Weltverhältnisse sich so gestaltet haben werden, daß alle Christen einsehen, wo sie ihre eigentlichen Feinde und ihre eigentlichen Verhündeten haben, kann man auf Ausgleichung auch in diesem Punkte hoffen. Bis dahin muß von unserer Seite auf dem nicht leidenschaftlichen, aber ernstern und besonnenen Protest gegen die Reichentziehung beharrt werden.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Meine Herren! Sie wissen, wie fest und bestimmt der Begriff des Opfers ist, welches nach katholischer Lehre in der Messe dargebracht wird. Die Messe ist ein sacrificium vere propitiatorum pro vivis et mortuis; Christus ist es, der in ihr sich selbst dem Vater opfert, oder dem Vater geopfert wird. Der Priester ist es, der die Macht hat, dieses Opfer darzubringen, und eben auf diese Macht gründet sich das Priestertum des neuen Gesetzes.

Dieß alles hat, da es in dieser Form nichts weniger, als unmittelbares Ergebniß der Bibel, sondern Resultat einer langen geschichtlichen Entwicklung der Kirchenlehre und des Cultus ist, die schroffste Opposition der Protestanten hervorgerufen, welche hier ganz besonders zu finden glaubten, daß die katholische Lehre nicht nur über den Inhalt der Bibel hinausgehe, sondern mit ihr in offenen Widerspruch gerathe. In ihrer Beseitigung alles dessen, was an den Opfercultus der Messe erinnerte, gingen die Reformatoren nun so weit, daß sie die Eucharistie in keinem Sinne mehr als Opfer betrachteten; aus unsern Lehrsystemen und Liturgieen ist jede dahin zielende Andeutung verschwunden. Nur die englische Liturgie spricht wenigstens dieß aus, daß wir bei der Feier des Abendmahls uns selbst und all das Unsrige Gott zum Opfer darzubringen haben*).

* In einem der Gebete vor der Communion heißt es (im book

Das kirchliche Alterthum war bei diesem Verfahren der Reformatoren wenig zu Rathe gezogen worden. Je mehr die Kenntniß desselben sich erweiterte und seine Ueberreste mit Beziehung auf die Controversen der Reformation durchforscht wurden, desto klarer wurde es den protestantischen Theologen, daß die Eucharistie schon von den allerältesten Vätern und in allen alten Liturgieen als ein Opfer aufgefaßt wurde, freilich in anderem Sinne als von der katholischen Kirche, deren eigenthümliche Lehre erst im Zusammenhang mit der Transsubstantiation während des Mittelalters ihre letzte Vollendung erhalten hat. Es trifft sich auch hier wieder, daß die alte Kirche eine Lehre und eine Cultusform festhielt, welche noch nicht römisch-katholisch, aber auch nichts weniger als mit der protestantischen congruent war. Daher konnte es nicht ausbleiben, daß diejenigen theologischen Schulen unter uns Protestanten, welche sich vor andern durch historischen Sinn und durch Hochachtung für das christliche Alterthum auszeichneten, eine Wiederaufnahme des altchristlichen Opferbegriffs in den protestantischen Cultus beantragten. Dieß geschah sowohl von Calixtus und seinen Schülern, als von mehreren der gelehrtesten Theologen der englischen Kirche, welche im siebzehnten Jahrhundert diejenige Richtung einschlugen, die jetzt noch weit consequenter von den Theologen zu Oxford verfolgt wird.

Schon Justinus und Irenäus beziehen auf die Feier der Eucharistie die merkwürdige Weissagung des letzten Propheten, des Maleachi (1, 10. 11.) „ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr der Allmächtige, und will das Opfer von

of common prayer Oxf. 1820 pag. 154): We humbly beseech thee most mercifully to accept our alms and oblations and to receive these our prayers, which we offer unto thy Divine Majesty etc. Und in dem Gebete nach dem Empfang des Sacraments (ib. p. 161): And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy and lively sacrifice unto thee etc. Bgl. Röm. 12. 1.

„euren Händen nicht annehmen; denn vom Aufgang der Sonne
 „bis zu ihrem Untergang ist mein Name verherrlicht unter den
 „Heiden und an allen Orten wird meinem Namen ein Räucher-
 „werk dargebracht und ein reines Opfer, denn groß ist mein
 „Name unter den Heiden, spricht der Herr der Allmächtige.“
 Es ist also uralte Tradition, daß in diesem Prophetenwort das
 Opfer der Israeliten verworfen und an seine Stelle, als ein neues
 Opfer, das der Eucharistie eingesetzt wird. Von dieser Stelle
 aus, welche auch, theils wörtlich, theils in Reminiscenzen in alle
 alten Abendmahlsliturgieen übergegangen ist, entspiant sich die
 ganze spätere Entwicklung dieser Lehre. Aber gerade diese Stelle
 und ihre Anwendung bei den ältesten Vätern läßt es erkennen,
 daß die Eucharistie noch nicht als Versöhnungsopfer betrachtet
 wurde. Das nämlich, was dem Allmächtigen dargebracht wird,
 ist nach Lehre und Liturgie der alten Kirche nicht Christus, son-
 dern die Gaben des Brodes und Weines. Dieß, sage ich, ist
 schon durch die Anwendung jener Stelle angedeutet. Denn sie
 handelt nicht vom Versöhnungsopfer, sondern von der Minchah,
 dem Speisopfer des alten Bundes, an dessen Stelle ein neues,
 reines Speisopfer treten soll. Auch das damit in Parallele ge-
 setzte Wort bezeichnet nicht ein Sühnopfer, sondern ein Räucher-
 opfer. Das Weihrauchopfer aber ist in der Offenbarung Johan-
 nis Bild für die Gebete der Heiligen (Apok. 8, 3—5). Zu-
 dessen würde die Stelle allein, da im Griechischen und Lateinischen
 die minder bestimmten Ausdrücke, *ivola*, *sacrificare* und *obla-
 tio* stehen, nicht im Stande sein, über die Opferlehre der alten
 Kirche zu entscheiden, wäre es nicht außerdem ersichtlich, daß
 sie als die zu opfernden Gaben, nicht den Leib und das Blut des
 Herrn, sondern die Elemente des Brodes und Weines ansah.
 Diese werden schon vor der Consecration als die Opfergaben
 bezeichnet, welche der Priester im Namen der Gemeinde darbringt.
 Um uns in diese uns fremdgewordene Denkweise zu finden, müssen
 wir uns in die Zeit versetzen, als Liebesmahl und Eucharistie

noch verbunden waren. Die Gaben zur Feier dieses zweifachen, damals noch vereinigten Mahles brachte die Gemeinde dar. Und auch später, als sich das Liebesmahl in eine Speisung der Armen verwandelt hatte, waren es die Gaben der Gemeinde, von welchen sowohl diese Speisung veranstaltet, als die Elemente des Abendmahls genommen wurden.

Das *προσφερόμενον* im eucharistischen Opfer waren also diese Gaben der Gemeinde. Daher eigentlich der Name *hostia Incruenta*. Zugleich weihte die Gemeinde sich selbst dem Allmächtigen und brachte ihm das Dankopfer ihrer Gebete (*ἑὸς ἀνέσχεως*) in den heiligsten Momenten der Abendmahlsfeier dar.

Noch der römische Canon Missä ist voll von Reminiscenzen dieser altchristlichen Anschauungsweise, ja er kann ohne sie gar nicht verstanden werden. Besonders an zwei Punkten tritt sie deutlich genug an's Licht. Erstens werden auch im Canon Missä schon vor der Consecration die Elemente der Eucharistie *donata, munera und sacrificia illibata* genannt; schon vor der Wandlung ist von einem *offerre sacrificium laudis*, von einer *oblatio servitutis nostrae* die Rede. Zweitens: wird auch nach der Wandlung noch Gott angefleht, diese Opfergaben gütig anzunehmen (*accepta habere*) wie Er angenommen die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Schon abgesehen von der Gegenwart Christi und ehe dieselbe eintritt, heißt es von dem heiligen Brod und Wein: *offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*. Als Erstlinge der Geschenke Gottes werden die Elemente im Namen der Gemeinde auf den Altar dargebracht, um alles, was sie von Gott empfangen hat, zu repräsentiren und es dadurch Gott zu weihen. Allerdings wird nun nach dem Canon dieses unbüthige Dankopfer der Gemeinde durch die Consecration zum Sühnopfer des Leibes und Blutes Christi; aber da der alterthümliche Begriff vom Opfer der Eucharistie in den Canon noch so fest eingefflochten ist, so ist

es schon deswegen einem katholischen Theologen nicht nachzusehen, wenn er, wie Röhlker, bei der Auseinandersetzung und Vertheidigung der Lehre vom Messopfer, diesen an sich selbst so sehr wichtigen Punkt mit völligem Stillschweigen übergeht. Denn was Röhlker mit keinem Worte berücksichtigt, ist erstens die Verschiedenheit der alttestamentlichen Arten des Opfers, zweitens die von den Protestanten oft genug hervorgehobene Unterscheidung zwischen dem altchristlichen Begriff eines eucharistischen Dankopfers und dem katholischen Begriff eines sühnenden Messopfers. Die Frage aber: ob in den alten Liturgieen und den Schriften der Väter Brod und Wein, oder Leib und Blut des Herrn als das *προσφερόμενον* betrachtet wird, ist hier geradezu die Hauptfrage. Wenn man überzeugt ist, daß die Protestanten, die das erstere behaupten, Unrecht haben, so verdiente dieß eben eine specielle historisch kritische Nachweisung. —

Die Darbringung von Brod und Wein nach der Weise Melchisedek's kann nicht an sich ein Gott versöhnender Opferact sein. Sie war symbolische Handlung, durch welche nach altkirchlichem Begriff einmal dieß, daß die Gemeinde sich selbst zum Opfer darbringe, dann aber zugleich das einmal geschehene Opfer Christi dargestellt und vergegenwärtigt wurde. Nach alter Lehre, die in der griechischen Kirche sich erhalten hat, wird die Verwandlung der Elemente in die himmlischen Güter dem heiligen Geiste zugeschrieben und dieser in der Liturgie darum angefleht. Dieses Gebet ist die *ἐπίκλησις* *). So hörten die von der Gemeinde

*) Diese *ἐπίκλησις*, die Anrufung des heiligen Geistes, auf daß Er die Verwandlung der Elemente vollbringe, fehlt im Canon Missä. Es ist dieß aber ein sehr wesentlicher Mangel. Denn eben in Folge davon erscheint die Macht, die Verwandlung zu bewirken, als wohnend in dem Priester; gerade diese unermesslich große Wundermacht, in deren Besiß er gedacht wird, begründet dann eine falsche Auffassung des Unterschieds zwischen ihm und der Gemeinde und trägt wesentlich zu dem Mißverstände bei, als wäre die Darbringung des eucharistischen Opfers eine Handlung des Priesters allein, während sie doch nur als eine Handlung der Gemeinde durch den Priester gefaßt werden darf.

dargebrachten Opfergaben auf, gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein zu sein und wurden durch die Verwandlung geheiligt, wie der Mensch selbst, der den Leib des Herrn in sich aufnimmt, dadurch entündigt und geheiligt wird. Hatte sich nun inzwischen die Lehre von der Transsubstantiation ausgebildet, so war es nicht eine zufällige oder willkürliche Verwechslung, Christum selbst als dasjenige zu betrachten, was der Priester oder die Gemeinde durch den Priester dem Vater opfert. Eine reale Gegenwart des Herrn im Mysterium, in Folge der Epikleisis und der Consecration hatte die Kirche von Anfang an geglaubt. Von Anfang an glaubte sie, daß nicht ein anderer Leib des Herrn auf dem Altar gegenwärtig sei, als der einst am Kreuz geopfert. Sie sah in der ganzen Feier nicht nur die Nachahmung, sondern die lebendigste und realste Vergegenwärtigung des einmal geschehenen Opfers Christi. Sie glaubte zu ihrer Entündigung und Versöhnung mit Gott im heiligen Mahle denselben Leib zu empfangen, der für uns in den Tod gegeben ist — und dieser Glaube gründet sich auf Worte der heiligen Schrift. Dennoch lehrte die alte Kirche, obgleich sie im Abendmahl das Opfer Christi sich anzueignen und seiner Früchte theilhaftig zu werden überzeugt war, noch nicht, daß sie selbst dabei Christum von neuem opfere und sein einmaliges Versöhnungsoffer wiederhole. Ein Versöhnungsoffer in der Eucharistie nimmt auch die griechische Kirche an *), aber nur die römische hat im Zusammenhang mit der Transsubstantiation den Lehrsag, daß Christus geopfert werde, zur vollen Bestimmtheit ausgebildet.

Der Weg, den nun die katholischen Apologeten zur dogmatischen Vertheidigung dieses Satzes einschlugen, ist folgender.

*) Vgl. die Stellen aus griechischen Bekenntnissen bei Biner, comparative Darstellung u. s. w. 2. Aufl. 1857. S. 149. — Sie enthalten die Ausdrücke *λασμός, λαστική θυσία επί πάντων τῶν εἰσεβῶν, ζώντων τε καὶ τεθνεώτων*, ohne nähere Bestimmung des Sinnes.

Sie suchen zu zeigen, daß mit der Transsubstantiation oder vielmehr schon mit der realls praesentia die Annahme des Messopfers unmittelbar gegeben sei. Sie glauben durch Nachweisung dieses unauflösblichen Zusammenhangs zweierlei zu erreichen; erstens schließen sie daraus, daß die Kirche, zu jeder Zeit, wo sie die realls praesentia glaubte — das heißt aber zu allen Zeiten — auch das Messopfer annahm, so daß jede Beweisstelle aus den Vätern für den ersteren Satz sich zugleich in eine Beweisstelle für den andern verwandelt. Zweitens glauben sie damit diejenigen Protestanten, welche die wirkliche Gegenwart festhalten, zur Anerkennung auch des Messopfers zu nöthigen, oder widrigenfalls einer höchst willkürlichen und hartnäckigen Inconsequenz überführt zu haben.

Ist Christus in der Eucharistie schon vor dem Genusse gegenwärtig, so ist die Eucharistie schon an sich, abgesehen von der Auspendung, ein Gegenstand, wie der Anbetung für die Gläubigen, so des Wohlgefallens für Gott. So argumentirt Bossuet^{*)}. In etwas anderer Weise sucht Möhler dasselbe

*) Bossuet, in der exposition de la doctrine de l'église catholique (Paris 1735, pag. 184.): Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort, c'est ce qu'opère sa consécration, et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de souveraineté de Dieu, en tant, que Jesus Christ présent y renouvelle et perpétue en quelque sorte la mémoire de son obéissance jusqu' à la mort de la croix: si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

On ne peut douter, que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle même agréable à Dieu, et ne l'oblige à nous regarder d'un oeil plus propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs: ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même sous les signes de cette mort, par la quelle il a été appaisé.

zu zeigen. Ist der ganze Christus gegenwärtig, so ist er nothwendig als der sich selbst opfernde gegenwärtig. Man könnte hier dabei stehen bleiben, daß Christi ganze Thätigkeit eine fortwährende Darstellung seiner selbst vor dem Vater sei, durch welche er das göttliche Wohlgefallen den Menschen zuwende. Also auch in der Eucharistie sei er nicht ohne diese Thätigkeit zu denken, und schon insofern wirke seine Gegenwart im Sacrament, süßend, entschuldigend für die Menschen, d. h. als Opfer. Aber Mähler glaubt noch weiter gehen zu müssen. Sein Herabsteigen zur Feier der Eucharistie — ein solches nimmt also die katholische Theologie an, die lutherische nicht, indem sie durch die *communicatio idiomatum* einer solchen Annahme, die von den Reformirten so sehr bekämpft wurde, überhoben ist — Christi Herabsteigen vom Himmel zur Feier der Eucharistie sei eine fortwäh-

Tous les chrétiens confesseront, que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre (Heb. 9, 24.) que Jésus-Christ se présente et parait pour nous devant la face de Dieu cett.

C'est en ce sens que nous disons que Jesus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'Eucharistie: c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devieut plus propice, est c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire cett. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande, et en présentant Jésus-Christ à Dieu nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté Divine en lui et par lui comme des hosties vivantes.

Um die Stärke der Argumentation zu bewähren, berufen sich die katholischen Theologen auf diejenigen Reformirten, welche meinten, nur durch Ablängung der *praesentia realis* dem Werkopfer und der Andeutung der Hostie ausweichen zu können. Von solchen Gedanken ließen sich auch Melancthon's Schüler leiten, als sie nach dem Tode Luther's seine Lehre aufgaben. Ihre Gründe findet Bossuet, der sie in der *histoire des variations des églises protestantes* I. VI. c. 87 darstellt, sehr überzeugend.

rende Erniedrigung, die er sich auferlegt, und insofern ein fortwährendes Opfer, oder der letzte Theil seiner großen, alle Momente seines normaligen irdischen Lebens umfassenden Opferhandlung. Mit besonderer Sorgfalt wird von diesem Apologeten des Katholicismus das Wort: Wiederholung des Opfers, vermieden und statt dessen nur von einer Fortsetzung desselben gesprochen *).

Ich antworte auf diese ganze Beweisführung: allerdings ist nach biblischer Lehre Christus auch seit seiner Erhöhung in den Himmel fortwährend als Priester thätig. Aber diese seine Thätigkeit als Paraklet oder Fürsprecher im Himmel, sein Erscheinen vor seinem Vater für seine Gläubigen wird von seinem Veröhnungsoffer auf Golgatha sehr bestimmt unterschieden. Es fällt diese Seite seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit in keinem Sinne unter den Begriff der Erniedrigung, wie sein einmaliges Opfer, das er auf Erden in seinem Tode vollbracht hat. Nicht auf Erden, sondern eben nur im Himmel und im Zustand der Herrlichkeit bringt er seine Fürbitte vor den Vater. Auf Erden ist nicht mehr er, sondern sein heiliger Geist der Paraklet, der uns vertritt durch unaussprechliches Seufzen. Diese biblische Lehre läßt also keinen Raum für eine Fortsetzung der veröhnenden Opferhandlung Christi auf Erden übrig, wenigstens keine Möglichkeit, eine stets neue Erniedrigung des Erhöheten anzunehmen.

Allerdings ist der im Abendmahl gegenwärtige Christus derselbe, der sich einst in den Tod gegeben hat. Und er speiset uns mit dem, was er für uns zum Opfer gebracht und für das Leben der Welt dahingegeben hat. Die Bibel läßt keine spiritualistische Ansicht zu, welche etwa wie Origenes die Speisung im heiligen Mahle nur als eine Speisung durch das Wort betrachtete. Die ächte biblische Tradition ist vielmehr die, welche schon Ignatius, der älteste Zeuge nach dem N. Testament bezeugt, wenn er die Doleten bekämpft, welche nicht bekennen, *την εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτήρος*

*) Vgl. Symbolik S. 300 — 308.

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπέρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν εἴ ποτε ἤγειρεν ὁ πατὴρ ἤγειρεν (ad Smyrnaeos c. 7.). Deswegen müssen wir das heilige Mahl als ein Opfermahl betrachten, weil eben dasjenige, was einst zum Opfer dargebracht wurde, uns zur Speise und zum Tranke gegeben wird. Die Auffassung der Eucharistie nicht als Opfer, aber als Opfermahl ist auch von den lutherischen Theologen wenigstens nie verabsäumt worden; am entschiedensten hat Scheibel in seiner Schrift über das Abendmahl sie hervorgehoben. Sie liegt wirklich bei Paulus zu Grunde, wenn er (1. Cor. 10, 20 ff.) die Theilnahme am Tische des Herrn der Theilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden gegenüberstellt und den Kelch des Herrn mit dem Kelch der Dämonen vergleicht. Ein Opfermahl findet also auch hier statt, welches ein Opfer voraussetzt, aber nicht folgt aus der Stelle, was das Tridentinum in ihr findet, daß die Eucharistie selbst ein wiederholtes Opfer sei *). So kann man nur argumentiren, wenn man den Unterschied zwischen Opfer und Opfermahlzeit gänzlich verkennt.

Dasselbe Buch des neuen Testaments, welches die fortwährende hohenvpriesterliche Thätigkeit Jesu im Himmel bezeugt, der Brief an die Hebräer, enthält die gewaltigen Stellen über das eine Opfer Christi, welches ewiglich gilt, mit welchem er auf ewig vollendet hat die, welche geheiligt werden. Diese Aussagen stehen in Gegensatz zu dem alttestamentlichen Opfercultus und der immer wiederholten Darbringung der Versöhnungsoffer, auf welche die hebräischen Christen zu verzichten sich nicht entschließen konnten. Wenn das Tridentinum sagt: Christus habe seiner Kirche, wie es die Natur der Menschen erfordert, ein sichtbares Opfer hinter-

*) Sess. XXII. cap. 1. sub fin. Et haec quidem illa munda oblatio est — quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens, quum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sint, mensae Domini participes fieri, per mensam altare utrobique intelligens.

lassen *) und ein neues sacerdotium an die Stelle des levitischen eingesetzt, so läßt sich dieß nimmermehr mit dem Brief an die Hebräer vereinigen. Seine Aussagen, sowie das Wort: „es ist vollbracht,“ schließen jede Wiederholung des Opfers des Leibes Christi aus. An die Stelle des levitischen Priestertums mit seinen stets wiederholten unkräftigen Opfern tritt eine ewig gültige und ewig wirksame That Christi, nicht eine stets sich wiederholende Thätigkeit irdischer Opferpriester. —

Wir dürfen nicht unbeachtet lassen, wie die Theologen des Mittelalters und alle ihre Nachfolger sich mit den bekannten Stellen im Brief an die Hebräer in Einklang zu setzen suchten **). Sie

*) S o s s. XXII, c a p. 1. quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret — corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit cett.

***) Unter andern Bossuet, exposition de la doctrine de l'église catholique chap. 15. Si l'on prend le mot offrir, comme il est pris dans cette épître au sens qui emporte la mort actuelle de la victime [sacrificium cruentum] nous confesserons hautement, que Jésus-Christ n'est plus offert ni dans l'Eucharistie ni ailleurs. Mais comme ce même mot a une signification plus étendue dans les autres endroits de l'Écriture cett. — Bossuet meint demnach, nur das Stillschweigen des Briefs an die Hebräer über das Opfer der heil. Messe könnte man mit einigem Schein gegen die katholische Lehre anführen. Nun aber sei es unbillig, zu verlangen, daß die Kirche nur aus dieser Epistel ihre Belehrung über einen Gegenstand entnehme, qui n'était point nécessaire au sujet de cette Epître. Aber dieß ist eben die Frage. Die katholische Kirche sieht in den Opfern des alten Bundes ein Vorbild des eucharistischen Opfers. Der Brief an die Hebräer ist nun eben dazu bestimmt, zu zeigen, daß wir im neuen Bunde das Wesen desjenigen haben, was durch die Opfer des alten Bundes abgebildet war. Wo also, wenn nicht hier, war der rechte Ort für den Apostel, von dem Sühnopfer der Messe zu sprechen, wenn

nehmen bekanntlich, um ihrer Beweisraft zu entgehen, die Unterscheidung des blutigen und unblutigen Opfers zu Hülfe. Jenes sei allerdings einmal geschehen, dieses werde wiederholt. Nur von dem sacrificium cruentum sei an jenen Stellen die Rede. Soll aber diese Erklärung dem Worte des Apostels nicht Gewalt anthun, so muß der Unterschied des sacrificium cruentum und incruentum in seiner ganzen Schärfe aufgefaßt werden. Es muß, mit andern Worten, das Opfer der Eucharistie einer ganz andern species von Opfern angehören, als das Versöhnungsopfer auf Golgotha, es kann weder eine Wiederholung, noch eine Fortsetzung desselben sein, weil es ihm in diesem Falle homogen wäre, und es bleibt nichts übrig, als zu dem altchristlichen Begriff eines Dank- und Lobopfers zurückzulehren, welches durch die Gegenwart Christi geheiligt und Gott wohlgefällig gemacht wird.

Wir müssen hier unterscheiden, was Christus im Verhältniß zu Gott und was er im Verhältniß zur Menschheit thut und wirkt. Die Versöhnung Gottes mit der Welt hat er durch sein Opfer am Kreuz ein für allemal vollendet. Nicht so die Versöhnung der Welt mit Gott. Aber alles, was er zur Entsündigung der Welt fortwährend wirkt, wirkt er in Kraft jenes einen Opfers. Dessen Früchte haben wir uns fort und fort anzueignen. Dieß geschieht im heiligen Abendmahl.

Wollte die katholische Kirche wirklich nur dieß sagen, dann könnte der Streit ein Ende gewinnen *). Wollten andererseits wir in

er ein solches kannte? wie kann man sagen, daß dieß seinem Gedankengang fern liege und für seine Beweisführung unnöthig gewesen sei?

*) Anton Günther, der letzte Symboliker 1834, S. 250: „Wo- zu lärt man von Kelchraub — und schweigt davon: dem christlichen Volke das Opfer entwendet zu haben, als wenn es einen andern Gottesdienst im Geschlechte gegeben habe und geben könne, als das Opfer auf Golgotha, sei es nun in vorbildlicher oder nachbildlicher Form.“ Hiemit ist eine Auffassung des eucharistischen Opfers angedeutet, der auch wir zustimmen können. Denn soll es nur Nachbild des großen

unseren Liturgieen und in unserer Andacht diese Wahrheit bestimmter festhalten, so würden auch wir der ganzen Fülle von Segnungen theilhaftig sein, deren sich der gläubige Katholik bei der Feier der Messe erfreut. Ihre Darstellung bei Mähler*) ist eine Darstellung aus Erfahrung. Wir würden uns ebenso reich fühlen, wenn wir Glauben und Andacht genug hätten, den ganzen Inhalt der Schriftwahrheit uns anzueignen, wenn zugleich unsere Abendmahlsliturgieen diesen Reichthum vollständiger entfalteten. Denn, von den modernen zu geschweigen, selbst die alterthümlichen sind zum Theil zu dürftig, und unsere Liturgiker sollten gerade hier darauf bedacht sein, in ihren Theorien und in ihren Versuchen zur Herstellung vollkommener Formen des Gottesdienstes über das Jahr 1517 hinaufzusteigen und von dem kirchlichen Alterthum zu lernen. Die Zeit muß kommen, wo der

Veröhnungsopfers sein, in dem Sinne, wie die alttestamentlichen Opfer ein Vorbild desselben waren, so ist es damit weder für eine Fortsetzung, noch für eine Wiederholung des Opfers am Kreuze erklärt — so wenig, als man die Vorbilder des alten Testaments im eigentlichen Verstande für einen Anfang oder für eine vorläufige Vollziehung des Opfers auf Golgatha erklären kann. Waren jene eine Vordarstellung des erlösenden Todes, so können, ja müssen wir in ähnlichem Sinne die Eucharistie als eine nachfolgende stets neue Repräsentation des einmal geschehenen erkennen. Würden wir Protestanten dieß in seiner ganzen Bedeutung festhalten, dann würde der harte Vorwurf, den Guntzer in obigen Worten ausspricht, uns nicht treffen. Das nachbildliche Opfer aber in anderem Sinne, im Sinne einer stets von neuem nöthigen Wiederholung der Thatfache selbst zu fassen — dieß verbietet uns eben Paulus im Briefe an die Hebräer.

*) Symbolik, 6. Aufl. S. 309. 310. — Es sollten von katholischer Seite die herrlichen Abendmahlslieder der lutherischen Kirche berücksichtigt werden. An ihnen könnten unsere katholischen Mitchristen inne werden, wie lebendig in vielen Gliedern unserer Kirche der Glaube an die gnademvolle Gegenwart des Herrn im Abendmahl gewesen ist und welche herrlichen Wirkungen er hervorgebracht hat und noch hervorbringen kann.

ganze alterthümliche Cultus mit erneuerter Jungfräulichkeit und Erhabenheit wieder erstehen, und die Kirche der Zukunft in der Feier ihrer Mysterien und ihres Liebesmahls dieselben Erfahrungen machen wird, wie vor Zeiten die Kirche der Märtyrer *).

In der katholischen Kirche, wie sie gegenwärtig ist, finden wir die Feier des Mysteriums in ihrer urchristlichen Reinheit nicht. Von der Kelchentziehung, von dem Gebrauch einer dem Volke unverständlichen Sprache in der Feier des Mysteriums schweigen wir jetzt. Wir berücksichtigen nur noch die andern an das Messopfer sich anknüpfenden Abirrungen: die Privatmesse, die Seelenmessen und die Darbringung des Messopfers für zeitliche Anliegen. Ward einmal die Handlung des Priesters an sich, abgesehen von der Communion, als Versöhnungsopfer betrachtet, so ergaben sich diese weiteren Folgerungen von selbst.

Unter der Privatmesse verstehen wir die, in welcher nur der Priester selbst communicirt, es kann nun aber noch unterschieden

*) Das heilige Mahl weist nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft. Es hat nicht nur mnemonische, sondern auch prophetische Bedeutung. Bei demselben haben wir nicht allein den Tod des Herrn zu verkündigen, „bis daß er kommt,“ wir haben auch der Zeit zu gedenken, wo er kommen wird, um sein heiliges Mahl mit den Seinen in neuer Weise zu feiern im Reiche der Herrlichkeit. Jede Abendmahlsfeier ist Vorbild und prophetische Anticipation des großen Hochzeitmahls, welches mit der Wiedererscheinung Christi der Kirche bereitet ist. Diese Bedeutung des Sacraments spricht sich in den Worten des Herrn aus: „ich werde nicht mehr von diesem Gewäch des Weinstocks trinken, bis daß ich es neu trinke im Reiche Gottes.“ Diese Worte sollten in keiner Abendmahlsliturgie fehlen. — Das Liebesmahl kann nicht wieder eingeführt werden, bis einst das Verhältniß der Kirche zur Welt wieder sein wird wie Anfangs, und dadurch auch die gleiche Jungfräulichkeit der Gläubigen wiederkehrt. Um so mehr bedürfen wir gegenwärtig eine vollständige und reiche Liturgie für die Feier der Eucharistie, welche selbst die Wiederaufnahme einzelner altchristlicher Elemente aus dem Canon Missä nicht verschmähen dürfte.

werden, ob dabei die Gemeinde gegenwärtig ist und geistig an der Communion Antheil nimmt, oder ob der Priester das Opfer ohne Anwesenheit der Gemeinde darbringt.

Die Privatmesse, insbesondere im ersteren Sinne, hat einen Anknüpfungspunkt im hohen Alterthum. Es ist die in den Zeiten der Verfolgung theilweise beobachtete Sitte, täglich oder doch alle Sonntage zu communiciren. Die häufige Theilnahme von Seiten der Gemeinde, welche hiebei stattfand, verschwand in den späteren Zeiten. Das große Lateranensische Concil mußte zum Gesetz machen, daß alle Christgläubigen mindestens einmal des Jahres, um die öfterliche Zeit zur Communion gingen. Die sonntägliche, ja tägliche Darbringung des Opfers aber, bei der der opfernde Priester selbst zu communiciren hat, blieb, und wurde so zur Privatmesse. Der Canon Missæ, der auch bei ihr angewendet wird, setzt in allen seinen Theilen die Theilnahme der Gemeinde voraus. Das Tridentinum sagt über die von den Reformatoren, z. B. von Luther in seiner schrecklichen Schrift „vom Greuel der Stillmesse“ so scharf angegriffene Privatmesse (Sess. XXII, cap. 6.): „Zwar wünschte die heilige Synode, daß bei jeder „Messe die anwesenden Gläubigen nicht nur durch geistlichen, „sondern auch durch sacramentlichen Genuß an der Eucharistie „Antheil nähmen — doch verdammt sie deswegen, wenn dieß „nicht immer geschieht, keineswegs jene Messen, in denen der „Priester allein sacramentlich communicirt, als unerlaubte Privat- „messen (ut privatas et illicitas), sondern sie billigt und empfehlst sie u. s. w.“ Von denjenigen Messen, bei welchen die Gemeinde nicht einmal gegenwärtig ist, um wenigstens geistlich zu communiciren, schweigt das Concil *); und immer noch haben

*) Was hat dieses Schweigen zu bedeuten? Die Beantwortung dieser Frage ist nicht so ganz leicht. Man gibt gewöhnlich an, die *missæ solitariae* (zu unterscheiden von den *missæ privatas*) seien seit dem neunten Jahrhundert in den Klöstern vorgekommen, aber durch die Concilien verboten worden. Dieß

wir die Frage an die katholische Kirche zu richten, warum sie, wenn sie wirklich wünscht, daß keine Messe ohne Communion der Gemeinde gefeiert würde, von den Mitteln, welche ihr zu

muß wahrscheinlich von Messen verstanden werden, bei denen nicht nur keine Gemeinde gegenwärtig ist, sondern auch kein Ministrant, der die Stelle der Gemeinde vertreten könnte. *Missae solitariae* in diesem Sinne kommen also nicht vor und kamen auch zur Zeit des Concils von Orient nicht vor. Sie bedurften also nicht erst durch das Concil untersagt zu werden. Aber eine andere Bewandniß hat es mit den Messen, bei deren Feier nur die Ministranten oder im Nothfall ein einzelner Ministrant gegenwärtig ist, aber keine Gemeinde. (Vgl. L. Kem. Richter, Kirchenrecht. 2. Aufl. S. 445.) Auch über diese schweigt das Concil, aber aus diesem Schweigen sind hier nicht dieselben Schlüsse zu ziehen, wie in Beziehung auf die *missae solitariae* im enghern Sinn. Denn die Rechtmäßigkeit solcher Messen, bei denen nicht einmal eine geistlich communicirende Gemeinde anwesend ist, wird auch von der neueren katholischen Kirche festgehalten. Die Synode von Pistoja (De euchar. §. 6.) hatte die *participatio victimae* für einen wesentlichen Theil des Opfers erklärt. Pius VI. verstand die Meinung der Synode (in der *damnatio synodi Pistoriensis* §. XXVIII.) dahin: sie gebe zu verstehen *ad sacrificii essentiam deesse aliquid in eo sacrificio, quod peragatur sive nullo adstante, sive adstantibus qui nec sacramentaliter nec spiritualiter de victima participant, et quasi damnandae essent ut illicitae missae illae, in quibus solo sacerdote communicante nemo adsit, qui sive sacramentaliter, sive spiritualiter communicet.* Diese Meinung nennt er *falsa, erronea, de haeresi suspecta eamque sapiens.* (Vgl. *Canones et Decr. Conc. Trid. cett. L. 1842. ed. stereot. pag. 306.*) Demgemäß vertheidigt nun auch wirklich der Jesuit Prof. Perrone (*praelectiones theologicae vol. VI. ed. Lovaniensis 1841. pag. 308—312.*) die Proposition: *neque realis neque spiritualis victimae participatio ex parte populi est pars essentialis sacrificii; neque ullo sive divino sive ecclesiastico praeecepto tenentur laici ad liturgicam communionem; non sunt proinde ut invalidae aut illicitae damnandae Missae illae, in quibus nemo sit, qui sive sacramentaliter, sive spiritualiter communicet.* Die Mittheilung seiner Argumente, und wie er sich mit dem Beschlüsse von Orient zurechtfindet, würde zu weit führen.

Gebote stehen, um den altchristlichen Ritus wiederherzustellen, keinen Gebrauch macht? Wir sehen, daß ungeachtet jener Erklärung der Väter von Orient die Kirche es ganz in der Ordnung findet, wenn der Gebrauch der Privatmessen in voller Ausdehnung fortbeht und die Bischöfe nicht seine Einschränkung, sondern nur seine Vertheidigung sich angelegen sein lassen.

Auch die mehrfachen Beziehungen, welche der Feier der Messe auf die Entschlafenen und auf die Heiligen gegeben werden, haben Anknüpfungspunkte im hohen Alterthum. In dem Gebete, welches in den heiligsten Augenblicken bei der Feier des Geheimnisses gesprochen wurde, gedachte die alte Kirche nicht nur aller Gläubigen, die auf Erden leben, sondern auch derer, welche bereits in Christo entschlafen sind, ähnlich wie es noch jetzt im Canon Missä heißt: *memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.* In ähnlicher Weise wird schon nach der Vorschrift der apostolischen Constitutionen *) das Opfer für alle Heiligen der Vorzeit mit besonderer Hervorhebung der Märtyrer und Confessoren dargebracht. Unter den Entschlafenen wurde dann in einzelnen Gemeinden einzelner Märtyrer mit Namen gedacht.

Hiezu kommt nun noch das zweite. Wir wissen aus Tertullian, daß schon zu seiner Zeit einzelne Gläubige am Todestage der Ihrigen auch im Namen der Entschlafenen Gaben zur Kirche brachten, welche dem heiligen Gebrauch bestimmt waren, daß man insofern für einzelne Entschlafene das heilige Opfer feierte.

*) Constitutiones Apostolorum l. VIII. c. 12: *ἵτι προσφέρουσιν σοι καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ἀπὸ αἰῶνος ὑπαρξήσαντων σοι ἁγίων, πατριάρχων, προφητῶν κ. τ. λ. ὧν αὐτὸς ἐπίσταται τὰ ὀνόματα.* Vgl. Rheinwald, kirchliche Archäologie, 1830, S. 496.

Auch hiemit sind nun im Laufe der Zeit unvermerkt Veränderungen eingetreten. An die Stelle der Fürbitte für die Märtyrer trat ein Ausdruck der Verehrung für dieselben und eine Berufung auf ihre Verdienste, wie es im Canon Missä zu finden ist. Dann wurden am Gedächtnistage der Heiligen Messen zu Ehren derselben gelesen. Den Mißverstand, als würde in diesen missis in honorem sanctorum das Opfer den Heiligen dargebracht, hat das Tridentinum zurückgewiesen. (Sess. XXII, cap. 3.)

Die Darbringung des Opfers für einzelne Entschlafene bildete sich zu den Seelenmessen (missae pro defunctis) aus, in welchen die Bestimmung der Eucharistie, Communion zu sein, am meisten verschwindet. Die Lehre vom Fegfeuer trat hinzu, und jener unselige Mechanismus bezahlter Seelenmessen bildete sich aus, der ein Grund so vielfältigen und gerechten Anstoßes geworden ist *). —

Es ist überhaupt räthselhaft, warum dem Messopfer, wenn sich in ihm Christus selbst dem Vater darbringt, eine so beschränkte Kraft zugeschrieben wird. Man nennt es sacrificium impetratorium und man sollte nun nach den oben dargelegten Begründungsversuchen erwarten, daß jede einzelne Feier dieses Opfers den Menschen einen unermesslichen Reichthum göttlicher Gnaden zuwende. Wie es kommt, daß die Wirkung doch nur eine so beschränkte ist, darüber weiß auch Bellarm in keinen Aufschluß zu geben **). Nun wird eine Darbringung des Opfers auch für zeitliche Angelegenheiten und in Fällen eines irdischen Verlustes gestattet und empfohlen, und diese sind in der Wirklichkeit oft geringfügig genug. Hieraus entspringt aber geradezu, indem die

*) Das Tridentinum gebietet den Bischöfen, bei der Feier der Messen zu beseltigen: quae a simoniaca lae vel certe a turpi quaestu non longe absunt. Sess. XXII. decret. de observandis et evitandis in celebratione missae.

**) Vgl. Baur, Gegensatz des Kath. und Protest. 2. Aufl. S. 406.

Opferhandlung zu unendlich kleiner Bedeutung herabstakt, eine Herabwürdigung Christi, eine Herabwürdigung Gottes, die nicht größer sein könnte. Den höchsten Gipfel erreicht dieß Verfahren, wenn Geistliche sich dazu verstehen, gegen die Entrichtung der feststehenden Gebühren eine Messe für einen Zweck zu lesen, der ihnen nicht einmal angegeben wird; ich weiß, daß dieß in Rom selbst vorkommt, daß derjenige, der eine Messe lesen läßt, sich den Zweck, den er dabei im Sinne hat, vorbehält; es genügt, wenn er angibt, die Messe solle nach seiner Intention gelesen werden (*dopo la mia intenzione*).

Vergegenwärtigen wir uns dieß mechanische Opferwesen in seiner vollen Ausbildung, die zwar in der Theorie nicht gebilligt, aber in der Praxis geschont wird, so müssen wir über die entsetzliche Caricatur des Allerheiligsten staunen, welche sich uns hier darstellt. Denn das Allerheiligste ist es wirklich, woran sich diese Mißbräuche knüpfen. Wir erkennen das Mysterium göttlicher Liebe in der Feier der Eucharistie; wir glauben, daß der Sohn Gottes in ihr wahrhaftig gegenwärtig ist und mit uns als unser Verfühner sich vereinigt. Aber je heiliger uns sein Mysterium ist, mit desto energischerem Unwillen müssen wir uns von dem Gebrauche abwenden, den sich die katholische Kirche von eben diesem Mysterium zu machen erlaubt. Wenn in Mitten der katholischen Kirche Atheismus, Ekel vor dem Christenthum und Blasphemie gegen seine heiligsten Geheimnisse sich erzeugt hat und noch erzeugt, so ist eine der gewichtigsten Veranlassungen in den Mißbräuchen mit der Messe zu suchen. Warum macht die Kirche nicht Ernst mit ihrer Abschaffung? wie darf sie sagen, es fehle ihr die Macht dazu? Erst wenn sie ihr schweres Unrecht erkennt, wenn sie die große Gewalt, die ihr gegeben ist, dazu angewendet haben wird, der Entweihung des Allerheiligsten zu steuern, dann, und nur dann wird sie auf unser Vertrauen Anspruch machen dürfen. Dann wird es möglich sein, auch über die verfühnende Kraft der Gegenwart Christi im heiligen Mahl uns mit

ihr zu verständigen, und der wahrhaft fromme Wunsch der Kirchenversammlung wird zur Wahrheit werden können, den sie mit den Worten ausspricht (Sess. XIII, cap. 8.): **Demum autem paterno affectu admonet sancta synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiae Dei nostri, ut omnes et singuli, qui Christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo caritatis, in hoc concordiae symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent.**



Dreiunddreißigste Vorlesung.

Meine Herren! Es sind nur wenige Worte, die wir über dasjenige Sacrament zu sagen haben, welches nach katholischer Lehre als heiligende Handlung am Ende des menschlichen Lebens steht. Die Lehre von der letzten Oelung ist unter eine allgemeine Bemerkung zu subsumiren, welche wir schon mehr als einmal ausgesprochen haben. Hier tritt ihre Wahrheit ganz besonders an's Licht. Die Handlung, die am Anfang der Kirche mit einer wunderbaren Wirkung verbunden war, war es später nicht mehr. An die Stellung der leiblichen Heilung wurde dann als Zweck der Handlung die Mittheilung einer inneren Gnade gesetzt. Diese erscheint jetzt als das erste, die Genesung des Kranken durch die Salbung als etwas ganz accessorisches. Am Anfang war die Wirkung auf das Innere nicht ausgeschlossen; „und wenn er, der Kranke, Sünden gethan hat, so werden sie ihm vergeben werden“ — so heißt es bei Jacobus (5, 15). Aber wie die Krankheit in den Fällen, an welche Jacobus denkt, als Folge bestimmter Sünden anzusehen ist, so soll eben in der Aufhebung der Krankheit die eingetretene Vergebung dieser Sünden sich offenbaren.

In der griechischen Kirche hat bekanntlich die alterthümliche Bestimmung dieser mit Gebet verbundenen Uction (*εὐχέλαιον*) sich reiner erhalten, als in der abendländischen. In jener wird sie nicht erst den Sterbenden, in Verbindung mit dem Viaticum, ertheilt, sondern schon ehe Todesgefahr eintritt, den Kranken ge-

währt; in der abendländisch-katholischen Kirche ist der heiligen Handlung dagegen die ausschließliche Bestimmung gegeben, da erst einzutreten, wo nach menschlichem Ermessen nur noch der Tod zu erwarten steht.

Die protestantische Kirche hat den Gebrauch, dessen ursprüngliche Wirkung sie nicht mehr eintreten sah, fallen lassen. Aber hier könnte man fragen: wer gab ihr das Recht dazu? warum hatte sie nicht Glauben genug, die Wiederkehr dieser ursprünglichen Wirkung zu erwarten? Ich glaube, die Meinung, welche Bengel in seinem *Gnomon* zu der bekannten Stelle des *Jacobus* ausspricht, verdient Beachtung: gerade an diesem, wirklich von Christus angeordneten Ritus hätte sich das wunderbare Charisma der Heilungen in der Kirche durch alle Zeiten erhalten sollen, wie es sich wirklich in Verbindung mit demselben länger als alle andern Wunderkräfte erhalten hat. Nur durch Mangel an Glauben und den allgemeinen Verfall der kirchlichen Reinheit ist es verloren gegangen *). Der Glaube aber kann und muß seiner Zeit das Verlorene wieder herstellen. Bei dem jetzigen Zustande der Kirche

*) Ich kann mich nicht enthalten, die ganze Stelle hier mitzutheilen: (im *Gnomon* zu *Jacob. 5, 14*, ed. 1742 pag. 1000) *Quod Christus apostolis commiserat Marc. 6, 13, id deinceps in ecclesia continuatum est, etiam post apostolorum tempora: atque hoc ipsum charisma, maxime simplex, conspicuum et salutare ex omnibus unum diutissime duravit. Exemplum vide in Macarii op. pag. 272. Testimoniumque illustre habet Ephraim Syrus συμβουλ. ος' ἐὰν οἰκονομίαν πληρῶν ἀλείφης ἑλαίῳ τὸν κάμνοντα κ. τ. λ. Immo divinitus eo consilio datum fuisse videtur, ut semper maneret in ecclesia, tanquam specimen ceterorum; sicut portio Mannae fuit specimen miraculi antiqui. Certe presbyteris, ministris ordinariis Jacobus administrationem hujus olei adscribit. Erat haec ecclesiae summa facultas medica, at juridicam ejusdem habemus 1. Cor. 5. Beata simplicitas! intermissa vel amissa per ἀπιστίαν. Nam quod ecclesia Latina unctionem extremam, Graeca εὐχέλαιον habent, multo minorem huic μυστηρίῳ sive sacramento, ut illae appellant,*

ist die Möglichkeit einer solchen Herstellung freilich noch nicht vorhanden. Vielleicht nicht einmal in kleineren Kreisen, die durch ein inniges Gemeindeleben verbunden sind, ist eine Wiedererneuerung dieses apostolischen Gebrauches ausführbar. Wenn nicht die Kirche in ganz besonderer Weise auf die Wiederherstellung hingewiesen und zu derselben befähigt wird, würde durch jeden dahin zielenden Versuch nur ein erzwungener und ganz unfruchtbarer Formalismus zu Stande kommen.

Wir haben uns jetzt nur noch über die beiden Sacramente der Priesterweihe und der Ehe zu erklären; wir werden bei der Erörterung des ersteren nicht umhin können, einiges Allgemeineres über Hierarchie und ihr Verhältniß zur protestantischen Kirchenverfassung, so wie über den dem katholischen Priesterstande auferlegten Eölibat zu sagen.

Der Begriff des Priesters und des Priestertums kann im engern und im weiteren Sinne genommen werden. Im engsten und eigentlichsten Sinne nimmt ihn die katholische Kirche, wenn sie den priesterlichen Charakter sucht: in der Nacht, darzubringen, das Sühnopfer für Lebendige und Todte. Denn mit diesen Worten wird der Priester ordinirt: *accipe potestatem offerendi sacrificium pro vivis et mortuis*. Mit dem sichtbaren Opfer der Eucharistie ist nach katholischem Begriff auch ein neues *visibile et externum sacerdotium* gegeben, in welches das Priestertum des alten Bundes übergegangen *). Die Reforma-

efficaciam ad sanitatem corporis experientia cogente tribuunt, quam ritui apostolico Jacobus. Nervose Whitakerus contra Duracum: „oleo utantur, qui possunt aegrotis sanitatem precibus impetrare; qui non possunt, abstineant inani symbolo.“ Ob das letztere, was die Reformatoren gethan haben, berechtigt gewesen, ist freilich noch die Frage, denn man könnte sagen, daß das Symbol in Erwartung einer Wiederkehr der dadurch bedeuteten Geisteswirkung hätte fortbestehen sollen.

*) Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 1. *Sacrificium et sacerdo-*

tion mußte natürlich das eine zugleich mit dem andern läugnen. Aber damit hatte sie nicht nöthig, jeden unterscheidenden priesterlichen Charakter des geistlichen Standes zu verwerfen. Denn in weiterer Bedeutung können wir denjenigen einen Priester nennen, der vor andern den Beruf hat, für seine Brüder zu beten und ein Organ zur Mittheilung göttlicher Gnaden an die Gemeinde zu werden. Sind einzelne dazu bestimmt, in Wort und Sacrament die göttlichen Segnungen auszuspenden, so kann man diese Bestimmung, durch welche sie sich von den Layen unterscheiden, allerdings eine priesterliche nennen. So hat Claus Harmß in seiner unschätzbaren Pastoraltheologie die liturgischen Functionen unter dem Gesichtspunkt priesterlicher Handlungen dargestellt. Wenn die ganze Kirche ein königliches Priestertum genannt wird, 1 Petr. 2, 9, so ist damit das Dasein eines besondern Priesterstandes in ihr nicht undenkbar gemacht, denn wir haben uns nur zu erinnern, daß dort nur diejenigen Benennungen auf die Christenheit übertragen werden, welche im alten Testament dem Volke des Bundes, unbeschadet des in seiner Mitte bestehenden besonderen aaronischen Priestertums gegeben wurden. Exod. 19, 6.

Es ist protestantische Lehre, daß jeder Christ als solcher d. i. vermöge seiner Taufe die innere Befähigung zu den priesterlichen Handlungen, z. B. zur Ausspendung der Sacramente, aber daß nicht jeder den Beruf dazu habe. Es ist übertriebene Beschuldigung, wenn man angibt, Luther habe geradezu die Taufe an die Stelle der Ordination gesetzt und erklärt, daß diese durch jene überflüssig gemacht sei. Auch die katholische Kirche erkennt,

tium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lego exstiterit. Quum igitur in novo testamento sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacrificium, in quod vetus translatum est.

daß im Falle der Noth jeder Christ die Macht hat zu taufen, — aber freilich nicht zu absolviren und zu consecriren. Die Macht hiezu ist es insbesondere, was den in der Priesterweihe imprimirten character indelebilis bilden soll.

Im apostolischen Zeitalter richtete sich das Amt, welches dem Einzelnen angewiesen wurde, nach der Gabe, die er empfangen hatte. So sollte sich allzeit die Berufung nach der Wahrnehmung der durch göttliches Charisma vorhandenen Befähigung richten, oder mit der Ertheilung solcher Charismen coincidiren, jedenfalls auf gewisse Erkenntniß des göttlichen Willens sich gründen. Wir wissen aber, daß dieses allein richtige Verhältniß, welches zum vollkommenen Zustand der Kirche erforderlich wäre, dormalen in der protestantischen Kirche so wenig besteht als in der katholischen. Nur daß die katholische ungeachtet des eingetretenen Verlustes die innere Wirklichkeit der Geistesgaben dennoch zu haben behauptet. Wir wissen von der Macht der Apostel, durch Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen und von dem apostolischen Gebrauch, durch solche Handauflegung die Vorsteher der Gemeinden zu weihen. Auf die Bischöfe soll dieses Recht und die Macht der Ordination übergegangen sein. Da aber auch hier die Erfahrung widerspricht, indem jene Gaben sich nicht mehr zeigen, die im Anfang da waren, substituirt die katholische Lehre denselben eine innere Befähigung zum Priestertum, welche von dem ethischen Zustande des Priesters unabhängig gedacht wird.

Gewiß unterscheidet auch die heilige Schrift von den wiedergebärenden und heiligenden Wirkungen des Geistes noch andere Gaben, und diese eben sind es, welche als Befähigung zu einem Amt in der Gemeinde ertheilt wurden. Aber ihre Ertheilung hat das Vorhandensein der Wiedergeburt und der heiligenden Geisteswirkung zur Voraussetzung. Die katholische Kirche dagegen nimmt in dem Priester ertheilte gratia an, welche gratis data, aber nicht gratum faciens ist, also eine Qualification zu priesterlichen Funktionen, welche sich auch ganz unabhängig von dem sittlichen

Zustand des Priesters erhält, auch mit der Herrschaft der Sünde zusammenbestehen kann, dem Mißbrauche und dem *peccatum mortale* nicht weicht, sondern ungeachtet desselben fortbesteht. Allerdings kennt auch das neue Testament ein Fortbestehen der Charismen, wenn die Liebe verloren ist, aber dieß ist mit dieser priesterlichen Gewalt nicht identisch, und in dem Maße als die Liebe weicht, tritt auch die Gefahr der Ausartung und des Verlustes jener Gnadengaben ein.

Die katholische Lehre von der *gratia gratis data* reflectirt sich in dem, was manche lutherische Theologen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert unter der „Amtsgnade“ verstanden. Im Streite gegen die Pietisten wurde diese Ansicht vertheidigt, daß ein Unwiedergeborener ebenso eine wahre Theologie besitzen und in seinem geistlichen Amte eben so segensreich wirken könne, als ein Wiedergeborener — eine Lehre, die natürlich noch weit weniger biblisch ist, als die katholische Theorie vom *character indelebilis*, den die Priesterweihe mittheilt.

In diesem Begriff liegt etwas mechanisches, das dem ursprünglichen Christenthum fremd ist. Auch dem gottlosen Priester wohnt die verborgene Fähigkeit inne, durch die Consecration das Brod in den Leib des Herrn zu verwandeln *). Es ist dieß eine Eigenthümlichkeit der katholischen Lehre, durch welche sie Vorstellungen veranlaßt, die auf einen gewissen Magismus führen. Solche Vorstellungen bilden aber eben die Basis der ganzen Lehre von der Hierarchie. In ihnen wurzelt nun zugleich der Irrthum dieser Lehre. Wie viel *ordines* angenommen werden mögen, darauf kommt es dann weniger an, wenn auch nur ein *ordo* in dieser Weise und in diesem Sinne angenommen wird, so

*) Das Irrige in dieser Auffassung hängt mit dem eben bemerkten Umstand zusammen, daß die römisch-katholische Kirche die Wirkung des heiligen Geistes bei der Consecration und die Bedeutung der *εκκλησια* verkennt. Vgl. die einunddreißigste Vorlesung.

ist eine Art der Wirkung und Transmiffion des heiligen Geistes angenommen, die das neue Testament nicht anerkennt.

Die katholische Hierarchie besteht bekanntlich in den sieben ordines, und man behauptet, daß ihre Unterscheidung und Abstufung auf göttlichem Rechte beruhe, indem sie theils von der Einsetzung Christi, theils von der Anordnung der Apostel sich herschreibe*). Die Thätigkeit der vier ordines minores ist sehr zurückgetreten. Diese niederen Weihen, so wie die Weihe zum Diaconat werden gewöhnlich kurz vor der Priesterweihe, eben nur als Vorstufen für dieselbe ertheilt. Dann tritt aber der Unterschied zwischen Presbyter und Bischof in seiner großen Bedeutung hervor. Er ist so groß, daß die höheren Stellungen in der Hierarchie, vom Erzbischof bis hinauf zum Papste, insofern als sie sämmtlich dem ordo episcopalis angehören, unter sich durch einen weit geringeren innern Abstand getrennt werden als derjenige, der zwischen Bischof und Presbyter besteht.

Die Bischöfe gelten als Nachfolger der Apostel; aber nicht so, daß nicht auch ein Theil der den Aposteln übertragenen Gewalt in den Presbytern wohnte. Denn die Macht, welche die Apostel in sich vereinigten, erscheint in der Hierarchie mannigfach vertheilt und abgetheilt.

Daß nun diese Abstufung eine göttlich notwendige sei, dieß läugneten die Reformatoren. Sie gingen nun aber in der Durchführung des Grundsatzes, daß vor Gott und nach göttlichem Rechte alle Diener des Wortes wesentlich gleich seien, mehr oder weniger consequent zu Werke. Wir können hier vier Stufen unterscheiden. Die consequenteste Durchführung der von den Reformatoren behaupteten Gleichheit ist im presbyterianischen System gegeben. Wie die einzelne Gemeinde von dem Geistlichen in

*) Im Concil. Trid. Sess. XXIII, cap. 2 de septem ordinibus, vgl. mit can. 2 ist die Behauptung, daß auch die ordines minores auf Christi eigener Einsetzung beruhen, wohl mit Absicht vermieden.

Verbindung mit dem aus Layen zusammengesetzten Presbyterium geleitet wird, so werden die Angelegenheiten einer ganzen Provinzial- oder Landeskirche durch eine Synode entschieden, welche ihren Vorsitz als *primus inter pares* sich selbst zu wählen hat; auf ihr sind nicht nur die Geistlichen, sondern auch die Layen repräsentirt.

Die zweite Form ist die der consistorialen Verfassung, welche sich bereits in etwas wieder der monarchischen Leitung der Kirche annähert. Die bischöflichen Rechte gelten in den meisten lutherischen Landeskirchen Deutschlands als zurückgefallen an den Landesherrn, von welchem sie durch Consistorien ausgeübt werden. Diese ganze Einrichtung kann und darf nur als eine interimistische angesehen werden. Der Gedanke, daß eine Wiederherstellung des Episcopats wünschenswerth wäre, liegt ihr zu Grunde, nur daß der Vorrang des Bischofs vor den Pfarrern nach lutherischem Begriff auf eine menschliche, wenn auch noch so heilsame Anordnung zurückzuführen ist. Anfangs war, wie wir schon einmal erwähnten, nach lutherischem Kirchenrecht die Befugniß der eigentlichen Excommunication, eines der bischöflichen Privilegien, jedem Geistlichen zuerkannt, erst eingetretene Mißbräuche veranlaßten es, daß auch dieses Recht dem Consistorium anheimgegeben wurde.

Die dritte Form finden wir in der lutherischen Kirche der nordischen Reiche, wo eine Art von Episcopat geblieben ist; das sich jedoch im Wesen von demjenigen, was in Deutschland die Superintendenten, in der Schweiz die Antistes sind, wenig unterscheidet. Die apostolische Succession der Bischöfe in Schweden, Norwegen und Dänemark ist im Reformationszeitalter unterbrochen worden; nur der Bischof von Abo in Finnland soll im Stande sein, die seinige nachzuweisen *).

*) Auch die Bischöfe der Herrnhuter behaupten eine durch die Bischöfe der mährischen Brüder vermittelte apostolische Succession zu haben, doch ohne so große Ansprüche darauf zu gründen, als es bei den englischen Bischöfen gewöhnlich der Fall ist.

Die vierte Verfassungsform endlich, der katholischen und altkirchlichen die nächste, ist die der englischen Episcopalkirche. Die Bischöfe sind dort in ihren alten Rechten geblieben, und an diese Thatsache haben sich später, im siebzehnten Jahrhundert und wieder in jetziger Zeit Theorien angeknüpft, an welche im sechzehnten Jahrhundert bei der Beibehaltung der bischöflichen Verfassung vielleicht Niemand gedacht hat. Ueberdies ist es noch eine sehr problematische Frage der historischen Forschung, ob nicht auch in England die Legitimität der Succession durch unrechtmäßige Ordination unterbrochen worden ist. Wie dem auch sei, jetzt mehr noch als in irgend einer früheren Zeit, hält die Mehrzahl der englischen Bischöfe darauf, daß sie ihre Prärogativen nach göttlichem Recht besitzen und ihre geistliche Gewalt von den Aposteln ableiten könnten, ebenso wie die Bischöfe der alten Kirchen des Orients und des Occidents.

Nach dieser kurzen Erinnerung an die verschiedenen Gestalten, welche die Hierarchie in der Kirchenverfassung der Protestanten angenommen hat, blicken wir auf das neue Testament und die apostolische Zeit zurück, um uns, so weit es hier in der Kürze möglich ist, ein Urtheil über diese mannigfaltigen Unterschiedenheiten zu bilden.

Wie wir eine wesentliche Gleichheit der Christen vor Gott im neuen Testament ausgesprochen finden, so ist auch von göttlich geordneten Abstufungen unter denen, welche das Amt der Hirten und Lehrer verwalten, nicht die Rede. Die Hirten und Lehrer werden in der klassischen Stelle des Apostels Ephes. 4, 11 als eine Kategorie betrachtet*) und von den Aposteln, so wie

*) Daneben läßt sich im neuen Testament der Unterschied der *ἐπισκοποῦντες* und der *διακονοῦντες* allerdinge sehr bestimmt festhalten. Die Bischöfe oder Hirten der Gemeinde werden ihr von Aposteln gesetzt, oder durch das Wort der Propheten zu ihrer Stellung berufen. Die Diakonen dagegen werden nach Act. 6 von der Gemeinde gewählt. Insofern kann man sagen,

von den Propheten und den Evangelisten unterschieden. Ueber den Hirten und Lehrern der einzelnen Gemeinde stehen die Apostel und, wie wir am Beispiel des Timotheus und Titus sehen, andere Männer von apostelähnlicher Stellung und Macht, Timotheus aber wird in dieser Stellung nicht als Bischof bezeichnet, sondern als Evangelist. Er sowohl als Titus war nicht, wie es nach altem Kirchenrecht mit den Bischöfen der Fall ist, an eine bestimmte Diocese — die von Ephesus, oder die von Creta — gebunden.

Die Namen Bischof und Presbyter stehen im neuen Testamente noch nicht in dem Verhältniß, welches ihnen das spätere Kirchenrecht vom zweiten Jahrhundert an gibt. Aber es ist auch nicht richtig, wenn man behauptet, sie seien völlig synonym. Vielmehr scheinen wir diejenigen Recht zu haben, welche behaupten, daß zuvörderst *ἐπισκοπεῖν* und *διακονεῖν*, *ἐπισκοπος* und *διάκονος* sich auf die zwei Thätigkeiten beziehen, welche zum

daß bei jenen die Berufung in's Amt von oben, bei diesen von unten ausgeht, und weder das hierarchische Prinzip noch das demokratische hat in der Besetzung der Kirchenämter die Herrschaft, vielmehr fand ein Zusammenwirken zweier von den entgegengesetzten Punkten ausgehenden und sich begegnenden Thätigkeiten statt. — Das Diaconenamt, zu dessen Pflichten auch die Predigt gehört, wie man an Philippus und Stephanus sieht, trat nun aber in der katholischen Kirche immer mehr zurück, während das priesterliche Amt sich immer mehr erweiterte und endlich zur ausschließlichen Herrschaft erhob. Mit dem Verschwinden des Diaconenamts ward nun auch die Betheiligung der Gemeinde an der Besetzung der Kirchenämter geschmälert und die Reformation war die Zurückforderung des entrissenen Rechts der Gemeinde und die Herstellung des Predigtamts in seinem Unterschied vom Priestertum. Aber freilich nicht nur in seinem Unterschied, sondern auch im Gegensatz gegen dasselbe. War in der katholischen Kirche durch das hierarchische Prinzip das Diaconat unterdrückt worden, so ward in einem großen Theil der protestantischen Kirche das demokratische Prinzip zur Alleinherrschaft erhoben und jegliches Priestertum aus Grund und Boden verneint.

geordneten Zustand eines jeden Gemeinwesens von Anfang an als nöthig erkannt wurden. Die *ἐπισκοποῦντες* hatten die Seelsorge und die Spendung der Sacramente, die *διακονοῦντες* die Pflege der Armen auf sich, gemeinschaftlich war ihnen die Aufgabe der Lehre und Predigt. Die einen und die andern zusammengenommen hatten den gemeinsamen Ehrennamen *πρεσβύτεροι*. Dieß, so scheint es mir, geht aus den Briefen des Paulus und Petrus, so wie aus der Apostelgeschichte hervor, und dieß ist im Grunde auch die eigentliche Meinung des Hieronymus über das ursprüngliche Verhältniß der Kirchenämter und ihrer Namen.

Nun aber müssen wir gestehen, daß nach dem Jahr siebenzig, in den johanneischen Schriften Spuren vorkommen, welche darauf hindeuten, daß bereits damals in jeder größeren Gemeinde an der Spitze der *ἐπισκοποῦντες* oder vielmehr des gesammten *πρεσβυτέριον* ein Einzelner stand. Und in den Briefen des Ignatius vom Anfang des zweiten Jahrhunderts zeigt es sich nun bekanntlich, wie sich inzwischen Kirchenform und Sprachgebrauch bereits so ausgebildet hatte, daß der Bischof, unter ihm das Presbyterium (dieß jetzt im engern Sinne genommen), unter diesem dann die Diaconen, als die drei ordines sich sondern und zu einer pyramidalischen Hierarchie sich gruppiren. Und diese Verfassungsform finden wir von nun an so allgemein herrschend, die Nachrichten von den ersten Bischöfen der *sedes apostolicae* reichen zugleich mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit in das erste Jahrhundert hinauf, daß ich wohl zu begreifen vermag, daß ein so gelehrter Forscher wie Rothe, in seinem Werk „über die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung,“ zu der Uebergangung kommen konnte, nach dem Jahre siebenzig müßten die damals noch lebenden aus der Zwölfszahl der Apostel über-
eingelommen sein, durch eine Art nachträglicher Verfügung und letzter Willenserklärung die episcopale Verfassungsform einzuführen. Aber selbst wenn dieß so wäre, wenn Johannes der Kirche

die bischöfliche Verfassungsform gegeben hätte, so müßten wir doch mit Neander sagen, daß auch dieß ein *jus divinum* der Bischöfe und eine absolute Nothwendigkeit der episcopalen Verfassung schwerlich zu begründen vermöchte.

Mag aber der Ursprung des Episcopats auf die Apostel oder auf die erste Generation ihrer Schüler zurückgeführt werden — denn nur dieß ist es, worüber man noch streitet — jedenfalls hat sich die Einführung desselben als ein Werk hoher Weisheit bewährt. Ihre Festigkeit im Kampfe gegen die Häretiker, ihre Ausdauer unter den Verfolgungen der römischen Kaiser, ihre Unererschütterlichkeit als selbstständiger, vom Staate unabhängiger Organismus verdankt die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts vorzüglich ihrer bischöflichen Verfassung.

Wir wissen, daß mit der monarchischen Organisation der einzelnen Diocese ein unwillkürliches Hinstreben nach monarchischer Organisation der ganzen Kirche verbunden war. Wir kennen das letzte Resultat dieses Bildungsganges: die Erhebung des Patriarchen von Rom über alle andern Patriarchen und Bischöfe, als *episcopus universalis* und *episcopus episcoporum*. Aber eben auch hierin haben wir so vieles dem Ganzen der Kirche heilsame erkannt, was nur für ein Werk höherer Providenz gehalten werden kann, daß wir es nur billigen können, wenn Melancthon bereit war, den Pabst als obersten Bischof — (jedoch nur *jure humano* anzuerkennen *).

*) In der bekannten Erklärung, welche er mit der Unterzeichnung der schmalkaldischen Artikel verband. Luther selbst hatte auf einen solchen Gedanken in den schmalkald. Artikeln P. II, art. 4 bereits Rücksicht genommen, und seine Unausführbarkeit zu zeigen gesucht. Gesezt auch, der Pabst wolle sich deß begeben, daß er nicht *jure divino* oder aus Gottes Gebot der Erste wäre, so wäre dennoch damit der Christenheit nichts geholfen und würden viel mehr Kotten werden denn zuvor. Er würde gar leichtlich und balde veracht werden, müßte auch nicht immerdar zu Rom oder anderm Ort sein u. s. w. „D das wolt ein weitläuffg

Davon ist freilich jetzt keine Rede mehr unter den Prote-

wiß Besen werden!" (Bgl. fol. 140. 141. der Ausg. des Concord.-Buches, Dresden 1580 fol. pag. 318. 314 ed. Haas). Man sieht, daß Luther bei der Art, wie er sich ein solches Papstthum ausmalt, welches, zur Erhaltung der Einheit in der Kirche bestimmt, nur auf menschlichem Uebereinkommen beruhen würde, die Formen des deutschen Wahlreiches im Auge hat. Hierbei denkt er sich immer die ganze Fülle der Gewalt ruhend in der Menge. Ein Oberhaupt jure humano ist ihm ein solches, dem der Vorrang von der Gesamtheit der Untergebenen freiwillig und willkürlich übertragen ist. Dies wäre nun allerdings der äußerste Gegensatz zu dem jus divinum, worauf der Papst sich stützt, d. h. zur Einsetzung durch Christus. Es ist aber nun sehr merkwürdig, daß die Reformatoren an ein drittes gar nicht zu denken scheinen, welches in der Mitte zwischen diesem jus divinum und jenem jus humanum liegen könnte; ein jus divinum, welches nicht auf Einsetzung durch Christus, nicht auf specieller göttlicher Offenbarung, aber auf einer providentiellen Leitung der Dinge beruhen würde. Insofern diese einen Anspruch auf Achtung und Anerkennung begründet, kann aus ihr ein Recht abgeleitet werden, welches da, wo es factisch in Ausübung ist, gewissermaßen göttlich genannt werden kann. Diejenigen, welche ein göttliches Recht der Könige verteidigen, müssen dabei einen ähnlichen Begriff im Sinne haben. Auf den hiemit angedeuteten mittleren Begriff reducirt sich diejenige Anerkennung, welche die Puseyiten dem Papst schuldig zu sein glauben. — Dr. Newman hat sie in dem bekannten 90. Tractat auseinandergesetzt. Wenn der 27. Artikel der englischen Kirche sagt: „Der Bischof von Rom hat keine Jurisdiction in diesem Königreich England,“ — so sei damit nichts ausgesagt, als ein Factum. Die Herrschaft des Papstes, welche er im Mittelalter über die abendländische Kirche, auch über die englische hatte, beruhte nicht auf einer Einsetzung Christi, nicht auf einem Gebot des heiligen Geistes. Sie war von der Vorsehung herbeigeführt. Die Vorsehung kann aber, was sie auf natürlichem Wege zur Entstehung kommen ließ, auf natürlichem Wege auch wieder aufheben. So lange die Obergewalt des Papstes über England bestand, mußte man sie anerkennen und sich ihr fügen, gerade wie der Christ nach der Regel des Apostels Röm. 13 verpflichtet ist, der bestehenden Obrigkeit zu gehorchen u. s. w. Man vergl. meinen Aufsatz über das katholische System der Theologen zu Oxford in der Zeitschr. für Protest. und Kirche 1812. S. 356. 357.

stanten. Jedoch auf die episcopale Verfassung ohne Pabst, wie sie in England besteht, haben sich manche Blicke gerichtet. Denn obwohl sie dort nur wie eine Anomalie sich gehalten hat, scheint sie doch mit Vortheilen für die englische Kirche verbunden gewesen und noch verbunden zu sein, welche man unserer protestantischen Kirche in Deutschland auch gönnen möchte. Mit der Uebertragung der episcopalen Verfassung auf unsere Kirche hofften daher Einige dieser letzteren für die Zukunft ähnliche Vorzüge zu sichern. Nur eine einzige Reflexion über solche Wünsche, kann ich mir an dieser Stelle erlauben.

Den Vorzug der englischen Kirche findet man besonders in ihrer Stabilität, in Lehre, Liturgie und Kirchenzucht. Wir wissen aber, wie wenig diese Stabilität von Erstorbenheit sich unterscheiden würde, wenn der anglicanischen Staatskirche nicht noch ein belebendes und anregendes Princip zur Seite stünde. Dieses Princip sind die Dissenters, die sämmtlichen Non-Conformisten, von den Paritanern und Quälern bis auf die Methodisten, Baptisten und die neuesten Secten. Diese Secten haben namentlich in den letzten fünfzig Jahren die Staatskirche selbst zu neuem Leben angeregt. Diese Dissenters könnten aber nur unter der Bedingung derjenigen Religionsfreiheit, deren man sich in Großbritannien erfreut, existiren und ihre heilsame Thätigkeit entwickeln. Eine solche Religionsfreiheit hatten und haben wir aber in Deutschland nicht. Episcopale Verfassung ohne Freiheit der Seccession und der religiösen Thätigkeit würde aber in Deutschland ebenso wie in England gänzliche Stagnation zur Folge haben; wir hätten in diesem Fall eine Kirche, der, ohne die eigentlichen Vorzüge des Katholicismus, wahrscheinlich viele seiner Fehler anhängen würden. —

Es ist hier der Ort, noch einiges über das Verhältniß des katholischen Priesters sowohl als des protestantischen Geistlichen zur Gemeinde und zum socialen Leben zu sagen.

Sehr vieles vereinigt sich, was die Stellung des katholischen

Priesterd zu einer ebenso ehrwürdigen, wie im guten Sinne einflussreichen machen kann. Fast alle Bedingungen sind vorhanden, welche ihn zur Uebung des Hirtenamts im apostolischen Sinne befähigen. Zwar die alte Strenge des Kirchenrechts herrscht nicht mehr, welche nur in seltenen Ausnahmen einem Bischof gestattet, seine Gemeinde zu verlassen und die Leitung einer andern zu übernehmen. Aber es hat sich in der katholischen Geistlichkeit bei Vielen ein ächt pastoraler Sinn erhalten, den man bei uns vielleicht nicht ganz so oft wiederfindet. Auch die protestantische Kirche hat unter ihren Missionaren Märtyrer, aber die katholische Kirche hat deren jedenfalls weit mehrere; selten wird bei ihren Priestern es vorkommen, daß der Hirte, wenn er den Wolf kommen sieht, die Heerde verläßt und vor allen sich selbst in Sicherheit bringt.

Der katholische Geistliche kann durch die Beichte unermesslich viel Gutes wirken, wozu sich der protestantische Geistliche in unserer Zeit erst mühevoll den Weg durch große Hindernisse und Vorurtheile hindurch bahnen muß. Die Verschwiegenheit, die bewundernswürdige Strenge, mit der das Beichtfiegel bewahrt wird, sichert selbst dem moralisch unwürdigen Priester noch ein Vertrauen, dessen sich vielleicht wenige protestantische Pfarrer erfreuen. Endlich ist jener schon dadurch mehr zu seines Berufes Erfüllung geeignet, daß er überhaupt von den Sorgen der Nahrung freier zu sein, und, angehörig einer ehrwürdigen und mächtigen Corporation, unter dem Schirme der Kirche, die er zu vertreten hat, weit unabhängiger dazustehen pflegt.

Nun aber sagen die Vertreter des Katholicismus, daß gerade alle diese Vorzüge, die wir hier angedeutet haben, durch den *Sollicitudo* mitbedingt seien, und mit seiner Aufhebung sich unsehlbar verlieren oder doch sehr verringern würden. Wir müssen sehen: ob nicht die erzwungene Ehelosigkeit der Geistlichen, etwas an sich nicht Berechtigtes, weit größere Nachtheile mit sich bringt, welche diese Vortheile weit überwiegen? Eine weitere Frage

wäre dann: inwiefern diese Vortheile auch ohne das Eelibatgesetz erreicht und die Mängel der protestantischen Sitte vermieden werden könnten. Daß auch hier der Protestantismus mit seiner Opposition das Maas in etwas überschritten hat, wird leicht dargethan werden können. Am besten wäre der Kirche gedient, wenn von beiden Seiten eine Einlenkung möglich wäre, durch welche man die Fehler der beiden Kirchen vermeiden und in dem Guten, was jede von ihnen hat, sich vereinigen würde.

So alt auch in der Kirche die Vorstellung sein mag, daß es einem Priester, falls er dem Ideal seines Standes nachkommen wolle, gezieme unverheirathet zu bleiben, so ist doch das neue Testament wenigstens weit davon entfernt, dieß zum Gesetz zu machen. Zwar findet Paulus, daß zur Erfüllung seines Apostelberufes in dem ehelosen Stande eine große Förderung liege; ja er wünscht eigentlich, daß alle Gläubigen dem Beispiel folgten, welches er und Barnabas ihnen gaben, aber ein Gesetz will er ihnen, will er auch, wie man aus den Pastoralbriefen weiß, den Presbytern und Episcopoen nicht auferlegen, und etwas ganz anderes, als der Beruf eines Apostels, wie Paulus, eines Evangelisten, wie Timotheus, ist die Stellung und Aufgabe eines an seine Gemeinde als ihr beständiges Vorbild auf Lebenszeit angewiesenen Bischofs. Es ist nun die Frage, welche Bedeutung es hat, wenn Paulus vom Bischof sowohl als vom Diacon sagt: „er sei eines Weibes Mann.“ Die gewöhnliche protestantische Erklärung findet darin nur ein Verbot der eigentlichen oder der simultanen Polygamie. Wer diese Erklärung vertheidigen will, wird sich den Zusammenhang auf folgende Weise denken müssen: wenn Titus, wenn Timotheus einen Bischof oder einen Diacon zu wählen oder zu weihen haben, so sollen sie darauf sehen, daß es ein solcher sei, dem man in dieser Hinsicht nichts vorzuwerfen habe, der im Stande einer legitimen Ehe erfunden werde — als *μίας γυναίκος ἀνὴρ*. Damit sei aber, so meint man bei uns, weder dieß ausgeschlossen, daß ein solcher, der als Ehemann ordinirt

worden, nach der Ordination sich noch verheirathen, noch auch, daß ein Bischof oder Diakon nach dem Tode seiner ersten Frau eine zweite nehmen dürfe.

Aber ich muß gestehen, daß mir manches für die Erklärung der Kirchenväter zu sprechen scheint, welche dem *μίας γυναῖκος ἀνήρ* einen weit größeren Nachdruck gibt. Von einer Wittwe, welche in das *χρησιον τάγμα* aufgenommen werden will, d. h. unter die Wittwen, welche dem Dienst der Gemeinde geweiht sind und dafür von dieser versorgt werden, verlangt der Apostel nicht nur in jeder andern Hinsicht völlige Unbescholtenheit, sondern auch dieß, „daß sie sei gewesen *ἐνὸς ἀνδρός γυνή* eines Mannes Weib.“ 1. Tim. 5, 9. Dieß kann aber hier, wo ein Rückblick auf das ganze Leben einer solchen Wittwe geworfen wird, schwerlich anders als im Gegensatz auch zu mehrmaliger Verheirathung oder zu successiver Polygamie genommen werden. Nach dieser Analogie könnte nun auch *μίας γυναῖκος ἀνήρ* zu erklären sein. Nicht würde der Apostel damit eine zweite Ehe an sich für Sünde erklären. Es wäre in seinen Worten nur dieß zu suchen, daß eine zweite Ehe der *σεμνότης* widerstreiten würde, welche man von kirchlichen Personen zu erwarten hat. Damit spräche er keine strengere Ansicht aus, als diejenige, die wir auch im römischen und israelitischen Alterthum finden. Auch den Raminen und Samaritanen war nur eine einmalige Ehe gestattet und dem Hohenpriester Israels war es verboten, eine Wittwe zu freien. In der Kirche des Alterthums kann meines Wissens kein einziger Fall nachgewiesen werden, wo ein Kleriker in eine zweite Ehe getreten wäre. Daß eine zweite Ehe mit dem Priesterthum unvereinbar sei, hat zu allen Zeiten in der alten Kirche gegolten und in den Canones der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag sich unverändert erhalten. —

Im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert wurde durch freiwillige Entfagung der ehelose Stand der Kleriker bereits das vorwiegende; und es war zu erwarten, daß, als im vierten Jahrhundert die Zeit kirchlicher Gesetzgebung anbrach, Versuche

gemacht wurden, auch diese strenge Sitte zum Kirchengesetz zu erheben. Es ist bekannt, daß das Concilium von Nicäa auf diesen Gedanken, so nahe er ihm lag, noch nicht einging, daß aber etwa fünfzig Jahre später, in der Periode, in welcher sich das Mönchtum im Abendland ausgebreitet hatte, Siricius von Rom das erste Eölibatgesetz aufstellte.

Es ist aus der gänzlich veränderten Stimmung der Kirche zu erklären, daß ihre Häupter von jetzt an Forderungen aufzustellen wagten, zu denen sie sich in früherer Zeit nicht für befugt hielten. Im zweiten und dritten Jahrhundert hatte die Kirche den großen Kampf mit den Gnostikern zu bestehen. Diese aber waren es, welche die Ehe als etwas an sich verwerfliches verpönten. Es waren bei ihnen wirklich dämonische Lehren, *διδακμαίαι τῶν δαιμονίων*, worauf sie ihr Verbot gründeten. Es ist unhistorisch und ungerecht, das, was Paulus von dem Aufkommen solcher Lehrender Dämonen (1. Tim. 4, 1—5) voraussetzt, ohne weiters auf die spätere kirchliche Abcese zu beziehen, wie dieß von protestantischen Polemikern häufig geschieht. Was der Apostel hier sagt, geht vielmehr auf die Irrlehren und das Treiben der Gnostiker. Ihnen gegenüber hat auch die Kirche, hat noch das Concil von Gangra die Hinneigung zu einer Abcese bekämpft, welche den Ehestand an sich für verwerflich hält. Für unrein hält ihn nun zwar auch die katholische Kirche nicht. Aber die große Ausdehnung und die gesellschaftliche Form, welche das ascetische Leben in der Kirche seit dem vierten Jahrhundert erhielt, ist doch aus einer Stimmung hervorgegangen, in der man gegen Verirrungen nach jener Seite hin nicht mehr genug auf seiner Hut war. Manches in den Invectiven des heiligen Hieronymus gegen den Ehestand läßt eine Geringschätzung desselben blicken, welche von dem Abscheu, den die Gnostiker davor hatten, nicht sehr weit entfernt ist.

Durch das Beispiel fast aller großen Kirchenlehrer wurde den folgenden Jahrhunderten das ehelose Leben empfohlen.

Allerdings kamen einzelne Ausnahmen vor; wie früher Tertullian, so sind Hilarius von Pictavium und Gregorius von Nyssa Kirchenlehrer, die im Stande der Ehe gelebt haben. Aber wie wenig solche Ausnahmen geeignet waren, die Gesamtsicht zu ändern, dieß kann man zur Genüge aus der Art entnehmen, wie sich Gregorius über seinen Eintritt in den Ehestand äußert. Er ist weit entfernt, andere zu demselben Schritte durch sein Vorbild aufzumuntern zu wollen; er beklagt ihn bitter als eine Thorheit seiner Jugend!

Die griechische Kirche fand es gut, ihre Bischöfe aus dem Mönchsstande zu nehmen, zu Priestern aber oder Pfarrern werden gewöhnlich verheirathete Männer geweiht. Eine Verheirathung nach der Ordination oder eine zweite Ehe wird ihnen natürlich nicht gestattet. Wäre auch die abendländische Kirche bei dieser alterthümlichen Sitte geblieben, so wäre nur geringer Anlaß zu einer Protestation oder Reformation dagewesen.

Unter den germanischen Völkern war die Priesterehe bis in's erste Jahrhundert sehr gewöhnlich. Es ist bekannt, welche fanatische Grausamkeit durch Gregorius VII. zu Hilfe genommen werden mußte, um sie zu vertilgen. Von dem Grundsatz, daß jede Priesterehe als fornicatio, als nicolaitische Kezerei anzusehen sei, ging Gregorius aus, und entflammete dadurch den Haß des Volkes gegen die verheiratheten Priester. Dieser Grundsatz aber führt, wie er denn in sich selbst durchaus unchristlich ist, sehr consequent zu den Abscheulichkeiten, die später oft genug ausgesprochen worden sind, daß ein Concubinaris einem im Ehestand lebenden Priester vorzuziehen sei. Nachdem die Kirche so umfassend geworden, wie sie es im Mittelalter war, und so große, zum Theil rohe Massen von Priestern in ihrem Dienste standen, konnte keine Gewalt, und mochte sie von oben her mit dem größten sittlichen Ernste ausgeübt werden, die unübersehbare Menge von Aergernissen und Gräueln abhalten, die aus der erzwungenen Ehelosigkeit der Geistlichen hervorgegangen sind. So wahr an

sich die Idee sein mag, daß echte Virginität eine Nachahmung der *vita angelica* sei, so kommt doch, wie die Menschen nun einmal sind, bei einer nicht geringen Zahl von Priestern das Resultat heraus, daß sie, statt zur Reinheit der Engel sich zu erheben, zur tiefsten Rohheit herabsinken. Und wäre es nur dieß, daß diese Einzelnen zu Grunde gingen! Kein Mittel könnte erfunden werden, um das Sittenverderben systematischer ins Volk zu bringen und Sittlichkeit und Religion zu vernichten, als das scandaloſe Leben der Priester. Wie viel Seelen sind mit Brandmal im Gewissen verloren gegangen, die in einer rechtmäßigen Ehe die Reinheit ihres Innern bewahren, die Ruhe des Gewissens finden und selig werden konnten. Um zu verstehen, welcher Jammer durch den Eölibat angerichtet worden ist, muß man sich an die Vorstellung erinnern, welche im sechzehnten Jahrhundert unter dem Volke verbreitet war *), daß für ein Weib, das sich mit einem Pfaffen versündigt habe, ewiglich keine Vergebung und keine Rettung mehr möglich sei. Durch Verbreitung solcher Ansichten suchte man die Reinheit des Eölibats zu retten, aber auch diese Mittel der Abschreckung erreichten ihren Zweck nicht.

Erkennen wir willig an, wie sehr sich seit der Reformation und namentlich in der neuern Zeit die Sittlichkeit des katholischen Klerus gehoben hat. Aber man darf nicht läugnen, daß es noch jetzt einzelne Priester gibt, welche sich mit dem fluchwürdigen Grundsatz abfinden, *si non caste, saltem caute*. Hätten die Häupter der katholischen Kirche wirklich Christi Sinn, wäre ihnen das Heil der Seelen das erste, worauf sie bedacht wären, ähnliche Erfahrungen, wie sie noch vorkommen, würden ihnen keine Ruhe lassen, bis sie ein Gesetz, das solche Früchte trägt, gemildert hätten, wie große Opfer dieß auch kosten mag.

Dem Eölibatgesetz, wie es seit Gregor VII. aufgestellt wird,

*) Luther bezieht sich in seinen Predigten zuweilen auf diese Vorstellung.

liegt die Meinung zu Grunde, daß eine wahre Heiligung der Ehe unmöglich sei, sonst würde man sie nicht mit dem Priestertum und der Befähigung zur Darbringung des Opfers unvereinbar finden. Wer aber so urtheilt, verräth damit nur, daß er die Macht des Evangeliums, das Herz zu reinigen und auch dieses Lebensverhältniß zu heiligen, nicht kennt.

Was man über die Verdienstlichkeit der Virginität sagt, schließt sich allerdings an urchristliche Gedanken genauer an, als man es von unserer Seite zuzugestehen pflegt. Doch bleibt der Unterschied, daß der Apostel den ehelosen Stand als einen solchen empfiehlt, nicht der an sich verdienstlicher und unter jeder Bedingung reiner sei als der eheliche, sondern der den Menschen fähiger mache, sein inneres Leben zu fördern und für die Erduldung von Drangsalen und Verfolgungen gerüstet zu sein. Wir wissen, wie alt die Verwechslung ist, daß demnach der ehelose Stand an sich gottgefälliger sein müsse, als die Ehe. Sie findet sich schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Aber diese Ansicht schlägt dann, wie man bei Hieronymus sehen kann, sofort in schändliche Geringschätzung der Ehe um und artet, wo der innere sittliche Ernst reicht, in eine Denkungsart aus, welche den ehelosen Stand wegen seiner Ungebundenheit empfehlenswerth findet, und mit der tiefen Unsitlichkeit der rohesten Weltmenschen zusammentrifft.

Es ist wahr, die katholische Kirche zwingt Niemanden, ehelos zu bleiben, denn sie zwingt ja Niemanden, Priester zu werden oder in's Kloster zu gehen. Aber sie entbindet auch Niemand von dem Gelübde, das er in seiner Jugend, vielleicht ehe er sich selbst und die Welt zur Genüge kannte, abgelegt hat. Sie verweist ihn darauf, von Gott sich die Gabe der Enthaltensamkeit zu erbitten, die keinem Bittenden versagt werde. Wohl müssen wir sagen, daß auf solche Weise jeder vor äußerer Versündigung und frevelhafter That bewahrt bleiben kann. Wie wird es aber um sein Inneres beschaffen sein? Es ist selbsterwählter Gottesdienst (*ἑθελόθετος*) von vornherein durch ein lebenslänglich gültiges Gelübde

sich zu binden. Hat man diesen Schritt gethan, so kann man deswegen noch nicht darauf rechnen, von den heftigsten innern Versuchungen verschont zu bleiben. Was bleibt dann den meisten, die in diesem Falle sich befinden, noch übrig, als dieß: sich damit zu beruhigen, daß, je heftiger der innere Kampf und Sturm, desto größer das Verdienst der Tugend sei. Dieß aber ist eben ein Grundsatz, welcher mit der christlichen Ethik in schreiendem Widerspruch steht und zu dem Gegentheil wahrer Herzreinheit führt.

Der Eölibat ist Sache der Disciplin, nicht des Dogma. Der Papst kann jeden Augenblick, wenn er es für gut findet, das Eölibatgesetz wieder aufheben und den alterthümlichen Gebrauch, den der orientalischen Kirche, wieder herstellen. Diesen duldet er an den Maroniten und an den unirten Griechen. Wir wissen nicht, ob er nicht den Protestanten etwas Aehnliches einräumen, oder ob er die Milderung des Gesetzes an sich als seine Pflicht erkennen wird. Etwas wenigstens, so scheint es mir, könnte geschehen, daß für einzelne Fälle ein Zurücktreten aus dem Priesterstand — sei es nun in die Stellung der Layen, oder in die Functionen eines der niederen Ordines — gestattet würde, wenn durch Eingehen einer rechtmäßigen Ehe das Aergerniß des Concubinats vermieden werden kann *).

So viel Spott auch gegen die Reformation ergossen werden mag wegen der Aufhebung des Eölibats und der Klostergelübde, im Ganzen ging sie aus dem Unwillen ächt deutscher Sittlichkeit hervor, welche sich gegen die von der römischen Kirche gehegten

*) Es fehlt in der neueren Zeit nicht ganz an Beispielen von Clerikern, welche päpstliche Entbindung von ihren Gelübden und Erlaubniß zur Verheirathung erhalten haben. Dem Abbé Sieyès und dem Bischof Talleyrand ist dieß gewährt worden. Was in solchen Fällen aus politischen Gründen eingeräumt wurde, sollte dieß nicht auch aus Rücksicht auf das Heil der Seelen gestattet werden können?

Grüuel empörte. Etwas zu viel ist allerdings auch hier geschehen. Beispiele dreimaliger Verheirathung waren selbst in den Familien reformatorischer Männer etwas nicht ganz unerhörtes. Die gewöhnliche protestantische Vorstellung, daß zu einem Pfarrer nothwendig auch eine Hausfrau und zur Einführung in's Pfarramt eine Hochzeit gehöre, ist wenigstens nicht urchristlich. Die Abhängigkeit des protestantischen Clerus von der weltlichen Macht und von Sorgen der Nahrung, sein dadurch veranlaßtes häufiges Nachsuchen um Versetzung zur Verbesserung seiner Lage (die übrigens oft durch Schuld des Gemeinwezens eine so sehr gedrückte ist) — dieß sind Uebelstände, die mit dem Verheirathetsein zusammenhängen. Indessen sind sie keineswegs durch dasselbe allein bedingt und dürfen mit den Nachtheilen eines erzwungenen Edlibats nicht zusammengestellt werden.

In seiner unscheinbaren, von keinem Heiligenschein umgebenen und gehobenen Stellung kann der protestantische Geistliche durch das Vorbild seines Familienlebens eine Wirksamkeit entfalten, die um so segensreicher und ehrenwerther ist, je freier sie ist von Präensionen und je mehr sie dem von dem Apostol gezeichneten Bilde eines Bischofs nachkömmt, welches in der katholischen Kirche nicht vollkommen realisiert werden kann. —

Das Edlibatgesetz der katholischen Kirche ist eine Abirrung von der altchristlichen Disciplin. Darum unterliegt es so schwerem und gerechtem Tadel. Die Strenge ihres Eherechtes dagegen ist eines der trefflichsten Erbstücke, die sie aus hohem Alterthum bewahrt hat; sie verdient unsere volle und aufrichtige Bewunderung.

Ich glaube hier mich an den einen Hauptpunkt, an die Unauflöblichkeit der Ehe halten und Nebenfragen übergehen zu dürfen, wie die, was Form und was Materie dieses Sacraments sei, wer als der Auspendender desselben zu betrachten, was nach altem canonischen Recht und was nach den Bestimmungen von Trident zur Gültigkeit der Ehe erforderlich sei.

Die Unauflöblichkeit der Ehe hängt mit dem sacramentlichen Charakter zusammen, den ihr die katholische Kirche zuschreibt. Dieser aber beruht darauf, daß sie als Abbild die geheimnißvolle, ewige und unauflöbliche Vereinigung Christi und seiner Kirche darstellt, nach Ephes. 5, 23—33.

Wir nannten früher die Kirche des Mittelalters eine Restauration der alttestamentlichen Gesezesherrschaft. Man sollte erwarten, daß wenn dieß ihr Charakter ist, in Verbindung damit auch eine dem mosaischen Gesez analoge Rücksicht auf die Hergensthärtigkeit der Menschen, eine Nachgiebigkeit in Hinsicht auf die Ehescheidung eintreten würde. Aber im Gegentheil hat sie hier den heiligen Ernst der strengsten Zeit des christlichen Alterthums beibehalten und erst die Reformatoren waren es, welche den unglückseligen Gedanken hatten, das Eherecht mehr oder weniger in die Sphäre des bürgerlichen Rechtes und der Staatsgesetzgebung hinüberzuspielen und zugleich der alttestamentlichen Nachgiebigkeit anzunähern. Der Culminationspunkt dieser Sonnenivenz ist Luther's und Melancthon's scandalose Einwilligung in die Doppelhehe des Landgrafen Philipp nach dem Vorbild Abraham's. Es läßt sich wohl verstehen, wie Melancthon durch die Gewissensangst, welche ihn bald nach diesem Schritte überfiel, dem Tode so nahe gekommen ist.

Der conservative Geist der katholischen Kirche zeigt sich hier in seiner ganzen Stärke und Größe. Im Kampf mit der Welt und ihren Forderungen hat sie anderthalb Jahrtausende hindurch die strengen Grundsätze zu wahren gewußt, welche von den Vertretern der Kirche im vierten Jahrhundert ausgesprochen worden sind. Nur eine noch strengere Ansicht fand sich in der alten Kirche: die absolute Monogamie der Montanisten. Erst wenn die zweite Ehe schlechthin verpönt wurde, schien die Idee eines Abbildes der ewigen Vereinigung Christi mit der Kirche vollkommen durchgeführt. Nur die evidenten Schriftstellen, welche eine

zweite Ehe gestatten, konnten verhindern, daß dieser Rigorismus in der Kirche nicht herrschend wurde.

Die katholische Kirche kennt kein eigentliches divortium. Ist die Ehe gebrochen worden, so tritt eine Trennung der Gatten ein, aber das innere vinculum besteht fort, keinem Theile, auch nicht dem unschuldigen ist es gestattet, bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe einzugehen *).

Dies schien den Reformatoren eine strengere Forderung, als diejenige, die Christus anstellt. Seine Worte scheinen dem Manne zu gestatten, das Weib in einem Falle, nämlich wegen Ehebruch zu entlassen und ein anderes zu nehmen. Doch muß hier jedenfalls, gesetzt diese Erklärung der betreffenden Stellen ist richtig, ergänzend die Mahnung des Paulus eintreten: „zum „Frieden hat uns Gott berufen“ 1 Cor. 7, 15. Er will damit den unschuldigen Theil auffordern, in solchen Fällen auf Buße und Wiederveröhnung des schuldigen Theils zu hoffen.

Die Begründung des Kirchengesetzes allein auf Schriftworte hat übrigens immer ihre großen Schwierigkeiten. Denn um nur eines und das andere zu erwähnen, in den Aussprüchen des Herrn ist nur das Recht des Mannes gegen das Weib, nicht mit-

*) Die unerbittliche Strenge der Päbste, welche gegen illegitime Ehen mächtiger Gewalthaber protestirt haben, macht einen imponirenden Eindruck, gegenüber der schmachvollen Unterwürfigkeit, deren sich protestantische Consistorien und Hofprediger zu Zeiten schuldig gemacht haben, während sie verpflichtet waren, im äußersten Falle das Schicksal Johannes des Täufers auf sich zu nehmen. Allein übersehen wir nicht, daß die Kirchenfürsten, die in ihrer hohen Stellung ein solches Schicksal freilich nicht leicht zu befürchten hatten, doch auch wieder Auskunftsmittel gewußt haben, um den Wünschen der Welt Herrscher zu willfahren durch Richtigkeitsbegründungen, wie diejenige, durch die Napoleon's erste Ehe aufgehoben und ihm das Eingehen einer zweiten möglich gemacht wurde, — ein Beispiel, das, unter der Billigung der höchsten Autoritäten der Kirche gewiß höchst nachtheilig gewirkt hat.

gleicher Bestimmtheit das Recht des Weibes gegen den Mann angeeignet.

Sodann ist nichts bedenklicher, als die Consequenz, welche protestantische Rechtslehrer ziehen: auch andere, dem Ehebruche analoge Untreuen heben das innere vinculum auf und berechtigen den unschuldigen Theil zu neuer Ehe, — denn jetzt kann keine Gränze mehr gesteckt werden. Die Anhäufung der Ehehindernisse durch die *cognatio spiritualis* in der katholischen Kirche war ein Uebel, aber ein ohne allen Vergleich größeres Uebel ist die Vermehrung der Ehescheidungsgründe, welche sich die Reformatoren, dann besonders einige moderne Gesetzgebungen erlaubt haben.

Der evangelischen Kirche steht noch ein ernster Kampf bevor, um die Uebel, welche theils durch das sechzehnte Jahrhundert, mehr noch durch das Zeitalter der Aufklärung in die Ehegesetze gekommen sind, zu überwinden. Die katholische Kirche ist ein Damm gegen die Unsitte des Zeitalters, eine hemmende Macht, deren Beistand uns hier zu Hülfe kommt und mit Dank anerkannt werden muß. Es muß und wird dahin kommen, daß kein evangelischer Geistlicher mehr gezwungen werden kann, eine Ehe einzusegnen, der die Auflösung einer andern ohne schriftmäßigen Grund vorangegangen. Kann man ihn als Staatsdiener von der Assistenz bei einer unchristlichen Eheschließung nicht dispensiren, so wird diese Assistenz eine bloß passive sein müssen: er wird den Entschluß der Personen, die miteinander in die Ehe treten wollen, nur zu notiren oder zu Protokoll zu nehmen haben *). Ist nun damit gesagt, daß der Staat sich zur Anerkennung der Civilehe

*) Verlangt die evangelische Kirche für ihre Geistlichen vom Staate, so macht sie keine größeren Ansprüche als diejenigen, welche von protestantischen Regierungen der katholischen Kirche in Sachen der gemischten Ehen gewährt worden sind, wenn bei Schließung derjenigen gemischten Ehen, welche keine Gewähr für die katholische Kindererziehung geben, dem katholischen Pfarrer nicht mehr als nur die passive Assistenz zur Pflicht gemacht wird.

verstehen müsse? Allerdings scheint mir dieß eine unabwendbare Nothwendigkeit zu sein, — nicht eine unbedingte Freistellung einer nur bürgerlichen Abschließung der Ehe, wohl aber eine subsidiarische Zulassung derselben in einzelnen Fällen. Wir werden es nicht erleben, daß der Staat sich die ganze Strenge christlicher Grundsätze aneignet. Kann er dieß aber nicht, so gibt es eben nur noch dieses Auskunftsmittel. Schon Luther spricht in einzelnen Stellen den Gedanken aus, daß der Fall eintreten könne, wo man eine Ehe anerkennen müsse, aber nur mit der bestimmten Erklärung, daß diejenigen, welche sie eingehen, sich selbst dadurch als Nichtchristen erklären; solche müßten dann freilich auch aller kirchlichen Rechte der Christen verlustig sein und die Kirche dürfte in keinem Falle genöthigt werden, sie, so lange das Verhältniß besteht, als Christen anzuerkennen.

Ich wage nur deswegen so zu sprechen, weil ich überzeugt bin, daß die Zeit unhintertreiblich kömmt, wo der Staat, seine Sphäre von der kirchlichen sondernd, die bürgerliche Schließung der Ehe gestattet. Wir dürfen diesen Schritt so wenig, als die Trennung von Kirche und Staat überhaupt durch direkte Maßregeln beschleunigen. Denn vieles Gute wird im Volke dadurch vollends zu Grunde gehen. Sieben Jahre war unter westphälischer Herrschaft in hiesigen Landen der Code Napoléon gültig, welcher die Civilehe gestattet, die kirchliche Trauung nicht verlangt. Dennoch ist in diesen sieben Jahren, wenigstens im Oberfürstenthum Hessen kein einziger Fall vorgekommen, wo von diesem Rechte Gebrauch gemacht worden wäre*). Die traditionelle Sitte, welche kirchliche Einsegnung verlangt, ist im Volke noch sehr stark. Ihr Bestehen ist gewiß ein großes Gut. Sie muß so viel als nur möglich geschont werden. Diese Rücksicht wird aber keinen Gesetzgeber, der es weiß, was es heißt, einen Segen im Namen

*) Nach altemäßiger Mittheilung, die ich der Güte des Herrn Prof. L. Kem. Richter in Marburg verdanke.

des Herrn aussprechen, bewegen dürfen, von den Geistlichen eine eigentliche Einsegnung einer Ehe zu verlangen, welche den Geboten Christi widerspricht und von ihm selbst für Ehebruch erklärt wird. Die Kirche der Zukunft wird in dieser Hinsicht von der Festigkeit der katholischen Kirche sich etwas aneignen haben.



Vierunddreißigste Vorlesung.

Meine Herren! Nachdem wir unsere Erörterung der Lehre von den Sacramenten, den Haupthandlungen des christlichen Gottesdienstes geschlossen haben, ist uns nur noch übrig, einige allgemeinere Betrachtungen über den Cultus beider Confessionen und sodann über die weitere Sphäre des kirchlichen Lebens überhaupt anzustellen.

Die Berücksichtigung des Cultus ist für unsere Darstellung von der höchsten Wichtigkeit, weil wir in ihm, nicht in der theoretisch aufgestellten Lehre den Mittelpunkt des religiösen Lebens zu erkennen haben. Die innersten und eigenthümlichsten Gedanken und Empfindungen der Kirche gewinnen in ihrem Gottesdienste Gestalt. In ihm spricht sich ihr Bekenntniß im eigentlichen Sinne aus. In den symbolischen Handlungen, den Gebeten und Gesängen, welche sich im Gottesdienste vereinigen, würde man mit weit größerem Rechte unser Bekenntniß und unser Symbolum suchen, als in den von unsern Vorfahren aufgezeichneten symbolischen Büchern.

Im Cultus allein kann erst die wahre Vereinigung stattfinden und alle Verständigungen über die theoretischen Controversen würden zu keiner Versöhnung führen können, so lange nicht jede von beiden Confessionen die Formen ihres Gottesdienstes so gestaltet, daß sich die andere darein finden kann. In der Communion unter einer Gestalt, in der Anbetung der Hostie auch nach der Communion haben wir wesentliche Hindernisse der Anschließung

an den katholischen Ritus für jeden, der auf biblischem Standpunkt zu stehen wünscht, erkannt. In der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und ihrer Bilder, wie sie factisch geübt wird, werden wir Hindernisse von ähnlicher Bedeutsamkeit erkennen müssen. Ehe wir aber auf ihre Besprechung näher eingehen, muß über den allgemeinen Charakter des katholischen Cultus, seine wirklichen und seine angeblichen Vorzüge vor dem protestantischen Einiges vorausgeschickt werden.

Unter diesen Vorzügen steht seine Festigkeit, Uebereinstimmung und Objectivität obenan. Im gemeinsamen Gottesdienst der Gläubigen soll sich nicht nur die innere Einheit der eben versammelten Gemeinde, sondern auch ihre Gemeinschaft mit der ganzen Kirche Christi auf Erden ausdrücken. Neben dem Wandelbaren, was von der Befähigung der Einzelnen und von der Eingebung des Augenblickes abhängt, soll ein Festes, Uebereinstimmendes sein, in Handlungen, Hymnen und Gebeten, so daß der Christ allenthalben, wo er eine christliche Gemeinde wiederfindet, sich auch zu Hause fühlen kann. Diese Uebereinstimmung ist nun in der katholischen Kirche im höchsten Maße, vielleicht nur in zu großer Ausdehnung realisirt, dadurch daß, so weit sie nur reicht, das Missale, das Rituale und das Pontificale Romanum in Gültigkeit sind, als eine umfassende gemeinsame Basis der Cultusformen, jedoch ohne accessorische Eigenheiten einzelner Provinzen völlig auszuschließen.

Wir sind dagegen in der unglücklichen Lage, namentlich in der deutsch-protestantischen Kirche, fast ganz auf die Subjectivität des Predigers angewiesen zu sein. Wir kommen weniger zur gemeinsamen Anbetung und Meditation, als nur zum Anhören und Kritisiren zusammen. Ist es ein schlechter Prediger, den wir zu hören haben, kommt ein verwässertes Kirchengesangbuch, eine verarmte Liturgie und endlich vielleicht die Geschmacklosigkeit des Kirchengebäudes und der ganzen Erscheinung hinzu, so bleibt uns nichts übrig, was wahre Erhebung für den innersten Geist, nichts

was eine Vorempfindung des ewigen Sabbats im Reiche Christi gewähren könnte, die wir an jedem Tag des Herrn haben sollten.

Dem katholischen Christen bleibt die Messe mit ihren feststehenden, sinnvollen Formen. Sie versetzt denjenigen, der über ihre Bedeutung nicht unwissend ist und mit einem nach Andacht verlangenden Gemüthe naht, in die Anbetung des höchsten Mysteriums der Erlösung. Christus und sein versöhnender Tod, von dem in mancher protestantischen Kirche die Predigten eines ganzen Jahres schweigen, wird der katholischen Gemeinde in der Feier der heiligen Messe auf's lebendigste vergegenwärtigt, und ein gläubiger Blick auf ihn gewährt dem christlichen Gemüth mehr Kraft des ewigen Lebens, als das Anhören von zehntausend höchtönennden Worten menschlicher Weisheit.

Sie wissen, meine Herren, daß ich hiemit nicht die Privatmesse vertheidige. Ich habe mich hierüber zur Genüge in einer früheren Vorlesung erklärt. Ich spreche nur aus, was viele Protestanten alter und neuer Zeit empfunden haben, wenn sie den Wunsch äußerten, daß bei uns die Feier des heiligen Abendmahls und zwar nach einer würdig ausgebildeten Liturgie ein regelmäßiger Bestandtheil des sonntäglichen Gottesdienstes werden möchte, wie sie es schon im ältesten Cultus, zum Beispiel nach der Schilderung des Justinus Martyr gewesen ist. In manchen Gegenden finden wirklich noch häufige Communionen statt, aber dann werden sie leider gewöhnlich, ob sie nun dem Hauptgottesdienst vorangehen oder nachfolgen, als Privatfeier für einige Einzelne betrachtet, statt daß die Gemeinde, wenn auch nicht alle ihre Glieder communiciren, doch in Andacht während der Feier versammelt bleiben sollte.

Die Predigt sollte nicht, wie es bei uns sich gemacht hat, der Haupttheil, sondern höchstens ein Haupttheil des Gottesdienstes sein. Dieß sehen die besten protestantischen Liturgiker unserer Zeit ein. Von Ansichten, wie die eben ausgesprochenen, ist Schmieber in seinen so höchst beachtenswerthen Thesen über den Got-

tesdienst ausgegangen. Wir dürfen der katholischen Kirche, wie sie jetzt ist, nicht vorwerfen, daß sie dem andern Extreme verfallen sei und die Bedeutung der Predigt völlig verlasse. Der griechischen Kirche kann man dieß eher nachsagen. In manchen ihrer Tempel wird im ganzen Jahre kein lebendiges Wort vernommen und nur etwa am Ostersfest ein Logos des heiligen Chrysostomus vorgelesen. Ähnliches gilt von den übrigen orientalischen Kirchen. Die katholische Kirche leistet dagegen z. B. in den Fastenpredigten theilweise ganz Außerordentliches. Ihre Prediger befinden sich vor uns in dem großen Vortheil, daß sie sich weit freier ergehen, weit populärer und drastischer ausdrücken, weit größere ächte Beredsamkeit entfalten dürfen, als die unsrigen, die sich viel mehr von den Regeln des Kanzelstils eingeschnürt fühlen, und oft durch ein hohles Pathos und eine capriciöse Grandezza dem Gottesdienst die Feierlichkeit verleihen zu müssen glauben, welche er, abgesehen von der Predigt, an sich schon haben sollte.

Ich verkenne nicht, wie groß das Uebel des todten Formalismus in der Feier heiliger Handlungen ist, dem der katholische Cultus nicht bloß durch Schuld einzelner Priester in so hohem Grade unterliegt. Dieß ist es, wovor sein Beispiel uns für immer warnen sollte. Kehrt doch dasselbe Uebel, wenn auch in minderm Grade, in der anglicanischen Kirche wieder, welche sich in ihrem Ritua vom katholischen am wenigsten entfernt hat. Neben der zu großen Ausdehnung und Stabilität des Ceremoniells ist es im katholischen Cultus der Gebrauch der fremden Sprache bei der Messe, der ihn für viele so leblos macht. Der Grund, warum die katholische Kirche die lateinische Messe, ungeachtet so überaus triftiger und schlagender Einwürfe, die aus der Natur der Sache, aus der heiligen Schrift und aus dem gesammten christlichen Alterthum dagegen erhoben werden müssen, mit solcher Härte festhält, ist nicht nur das Bestreben nach absoluter Einheit der Form, sondern auch die Meinung, dadurch das göttliche Ge-

heimniß der Gefahr der Entweihung zu entziehen. Es waltet hier dieselbe Rücksicht, durch welche Gregorius VII. bewogen wurde, in Böhmen den slavischen Ritus zu unterdrücken und dem Volke die slavische Bibel zu entziehen, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subjaceret despectus^{*)}. Aber dieser Esoterismus, der sich hier wieder, wie in der Kelch-entziehung und im Mönchswesen ausdrückt, ist falsch. Ueberdies erreicht er seinen Zweck nicht, denn alles, wodurch der Mechanismus in der Feier der Geheimnisse gefördert wird, ist selbst schon Profanation. Es gehört unendlich viel dazu, soll nicht das geistige Leben eines katholischen Priesters, der täglich die Messe mit allen ihren feststehenden Ceremonien zu feiern hat, unter dieser Last erstickt. Das geistlose Abhalten der Messe wirkt dann aber mehr als irgend etwas anderes ertödtend auf die Gemeinde zurück. —

Den zweiten Hauptvorzug des katholischen Cultus sucht man, und nicht ohne Grund, darin, daß sich die mannigfaltigsten und großartigsten Mittel der Kunst zu seiner Verherrlichung entfalten. Es gezieme sich, daß auch die Kunst in den Dienst der Religion trete und in den religiösen Handlungen zur Ehre des Herrn das Herrlichste leiste, was sie überhaupt zu leisten vermag.

Die Zeit ist hoffentlich immer mehr im Verschwinden begriffen, wo man in zwinglischem oder puritanischem Sinn jede Bezüglichkeit der Kunst zum Gottesdienst aus Princip läugnete und perhorrescirte. Man erkennt es immer allgemeiner als einen Vorzug der Reformation Luther's an, daß er den Sinn für das Erhabene und Schöne, das die Kunst zu leisten vermag, zu bewahren wußte und der Kirche, die nach seinen Grundsätzen ge-

*) Gieseler, Kirchengeschichte II. Bd. 1. Abth. 1831. S. 318. — Aus demselben Grunde, um Profanation zu verhüten, müssen einzelne Theile des Canon Missä mit leiser Stimme gesprochen werden.

staltet wurde, einen nicht geringen Reichthum von künstlerischen Elementen des Gottesdienstes erhalten hat.

Am bereitwilligsten erkennt man die Musik und die Architektur als diejenigen Künste an, welche dem Dienst des Heiligen geweiht zu werden verdienen. Aber schon der alttestamentliche Cultus zeigt, ungeachtet des strengen Verbotes jeglichen Bilderdienstes, daß ihm zur Seite geht, wie wenig die andern Künste ausgeschlossen sind. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, der Malerei und der Plastik und allem, was sonst zur würdigen Herstellung des Einzelnen im Heiligthum beitragen kann, ein geringeres Recht zuzugestehen. Wer dieß alles unter dem Vorwand, daß es nur auf die Sinne wirkt, verbannen will, — als ob nicht durch die Sinne auf das Innerste des Geistes gewirkt werden könnte — den habe ich nur noch zu fragen, ob ihm nicht auch die unenbliche Fülle des Schönen und Erhabenen in der Schöpfung zuwider ist, welche durch ihre Wirkung auf die Sinne den Geist zur Anbetung der ewigen Macht und göttlichen Erhabenheit (*θεωρίας* Röm. 1, 20.) des Urhebers erheben soll? — Gibt es aber etwas ergreifenderes auf Erden, als den tausendstimmigen Chor der im hohen Dome versammelten Gemeinde! Es sollen Momente sein, in denen durch den Gesamteindruck alles dessen, was uns in heiliger Versammlung umgibt, ein Vorgefühl der einstigen Panegyris des Volkes Gottes in ewiger Herrlichkeit in uns erwacht. Gewiß kann auch auf das Schmerzenslager des Sterbenden in düsterer Kammer das verklärende Licht der Ewigkeit fallen, — wenn aber der Puritaner dumpfe Predigtstuben an sich lieber und für seine Andacht förderlicher sind, als die Tempelhallen des gothischen Doms — über einen solchen will ich mir kein Urtheil erlauben, denn ich muß bekennen, daß ich ihn nicht verstehe.

Indessen übersehen wir nicht, daß die höchste Blüthe der christlichen Kunst nicht anders als im Zusammenhang mit den eigenthümlichsten Lehren und Sitten des Katholicismus sich ent-

wickelt hat. Nie konnte aus der Vorstellung eines Versammlungslocahs eine gothische Kirche entstehen, sondern nur aus dem Glauben an die wahrhaftige Gegenwart des Gottes, der in seinem Sacrament bleibend unter den Menschen Wohnung zu machen sich herabgelassen hat. Ohne Verehrung der Heiligen würde wohl nimmermehr die Plastik und Malerei in ihrer Darstellung so Herrliches geleistet haben. Die Verehrung der Heiligen ist es, die wir jetzt näher zu prüfen unternehmen.

Die triumphirende Kirche steht mit der streitenden in Gemeinschaft und die Gläubigen auf Erden bilden mit den Geistern der vollendeten Gerechten eine Gemeinde; zwischen der dießseitigen und jenseitigen Kirche besteht, weil die Glieder der einen und der andern dem einen Leibe des Herrn angehören, ein inniger Lebenszusammenhang. Dieß sind die allgemeinen Gedanken, von denen man bei der Vertheidigung der Heiligen-Verehrung seinen Ausgang zu nehmen pflegt, und ich weiß nicht, was vom Standpunkte der heiligen Schrift aus gegen diese präliminairischen Sätze eingewendet werden könnte.

Und wenn man nun weiter behauptet: dieser Lebenszusammenhang bringt es mit sich, daß die himmlischen für die irdischen beten, so sehe ich auch hier wieder keinen entscheidenden Grund, warum man mit Calvin und seinen Anhängern dieß schlechterdings abläugnen sollte *). Und fragt man, ob denn die Himmlischen das Schicksal der Irdischen im Einzelnen kennen und um unsere Anliegen wissen, so wird es besser sein, unsre Unwissenheit darüber, wie weit sich solche Kenntniß erstreckt, zu bekennen, als sie ganz in Abrede zu stellen. Denn vielleicht nicht ungeeignet wird als Analogie die Freude der Engel im Himmel über einen Sünder, der Buße thut, angeführt, welche natürlich eine Kunde von den Ereignissen im Reiche Gottes auf Erden bei den Himmlischen voraussetzt,

*) Vgl. Möhler, Symbolik S. 453.

von der wir die Heiligen auszuschließen zum mindesten kein bestimmtes Recht haben. Nur sollte man jederzeit die Vorsicht des Augustinus *) nachahmen und gestehen, daß wir auch darüber nichts wissen, wenn die Seligen von unseren Anliegen etwas erfahren, wie die Kunde von unseren Wünschen und Bitten an sie gelange.

Ist es nun gestattet, nicht bloß unsere noch lebenden Mitchristen um ihre Fürsprache zu bitten, sondern auch etwa von einem sterbenden Freund die Zusage anzunehmen, daß er noch im Jenseits vor Gott unser gedanken wolle, so liegt es nun allerdings ganz außerordentlich nahe, auch an die entschlafenen From-

*) Augustinus läßt es bekanntlich unentschieden, ob dieß durch die Vermittlung der Engel geschehe, oder ob es dadurch möglich gemacht sei, daß die Heiligen selbst, „die dem Lamm nachfolgen, „wohin es geht,“ Apok. 14, 4, an der Allwissenheit Christi einen Antheil haben. — Das Letztere ist jedenfalls falsch. Die katholische Kirche nimmt nicht nur an, daß die Heiligen durch ihre Fürbitten der streitenden Kirche zu Hülfe kommen, sondern sie schreibt ihnen bereits eine Art von Theilnahme an der Herrschaft Christi über die Kirche und über die ganze Welt zu. Ich habe früher (in der fünfzehnten Vorlesung) in Erinnerung gebracht: dieß gehört zu dem Eigentümlichen der katholischen Kirche, daß sie die Herrlichkeit des künftigen Reiches schon zu beßzen glaubt und dieselbe in die Gegenwart hercinzieht. Dasselbe gilt nun auch hier wieder. Einst sollen wirklich, nach der göttlichen Offenbarung, die vollendeten Gerechten mit Christo herrschen über die vom Bösen gereinigte Erde, Apok. 20, 4; die Apostel sollen in der Palingenesie des A. A. sitzen auf zwölf Thronen und richten (regieren) die zwölf Geschlechter Israels, Matth. 19, 28. Jetzt ist dieß noch nicht realisiert. Aber der Katholicismus verlegt auch hier, was der großen Zukunft aufbehalten ist, in die Gegenwart. Der Zustand der abgeschiedenen Frommen bis zur Auferstehung ist nach biblischen Andeutungen ein Zustand der Ruhe und Passivität — (vgl. den Schluß der achtundzwanzigsten Vorlesung), welcher mir jedes Wirken mit Christo auszuschließen scheint, und dieser Gedanke könnte einen allerdings sogar an der Annahme einer Fürbitte der Heiligen zweifelhaft machen.

men muß mit der Bitte um ihre Fürbitte und Vertretung zu wenden. Es liegt dieß dem Menschen nur zu nahe, es ist nur zu natürlich. Was uns aber dennoch von diesem Schritte zurückhalten muß, ist die doppelte Erwägung: einmal daß hier der erste Anfang nothwendig weiter und, wie die Erfahrung zeigt, bis zur eigentlichen Apotheose der Heiligen führt, dann daß die heilige Schrift durch kein Beispiel uns hiezu berechtigt, vielmehr Warnungen enthält, die, wenn nicht direkt, doch indirekt hieher bezogen werden müssen.

Ich sage: ist einmal die Anrufung der Heiligen oder der Engel — denn auch diese kommt hier mit in Betracht — gegeben, dann läßt sich keine Gränze mehr zwischen ihr und der eigentlichen Anbetung ziehen. Die römische Kirche glaubt, ähnlich wie die griechische die *προσκύνησις* und *λατρεία* unterscheidet, so die invocatio oder veneratio und die adoratio auseinanderhalten zu können. Dieser Unterschied müßte sich in der Intention des Betenden, zugleich aber auch in der Form oder der Art und Weise des Gebets zu erkennen geben. Wird er nun aber wirklich eingehalten? vermag man an der Verehrung der Mutter Gottes, wie sie im Volke herrscht, ihn noch zu erkennen, und ist dem Volke dieser Unterschied wirklich so klar bewußt, wie manche Vertheidiger des Heiligencultus behaupten? — Es klingt voreilig, wenn Jemand, der nicht selbst Katholik ist und auch nie katholisch gewesen, über die Intention, die Gedanken und Stimmungen der Katholiken in dieser Hinsicht ein apodiktisches Urtheil fällen will. Indessen sind unlängbare Veranlassungen zu den allertriftigsten Bedenkllichkeiten vorhanden.

Es ist psychologisch begründet, daß, wer in religiösen Angelegenheiten nach einem überirdischen Halt und Trost sucht, wissentlich oder unwissentlich nach etwas sich sehnt, worauf er sich mit ganzem Herzen verlassen kann, das seinem Innern eine ewige Stütze gewährt und volle Befriedigung einflößt. Unser religiöses Vertrauen bedarf einen ewigen Grund, um darauf zu ruhen, und es kommt nun alles darauf an, daß wir es rein und

ausschließlich auf den wahrhaftigen Gott setzen lernen. Aus dieser Wahrheit, daß unsere Zuversicht in Angelegenheiten unseres ewigen Heils ein ewiges und wahrhaft göttliches Fundament bedarf, hat Athanasius einige der treffendsten Beweise für die wahrhaftige Gottheit Christi und des heiligen Geistes abgeleitet. Die heilige Dreieheit, die den Gegenstand unser christlichen Glaubens bildet, kann eben deswegen nichts Nicht-Göttliches enthalten.

Der Mensch nun, der seinen Frieden im Gebet zu der Heiligen sucht, kommt unvermerkt dazu, bei ihnen eine göttliche Macht, eine Quelle des ewigen Lebens vorauszusetzen. Der Mensch hat, wie ein trefflicher katholischer Theologe erinnert, nur ein Herz, dieses aber gehört Gott und Gott allein *). Nur zu leicht wird es durch den Cultus der Heiligen zwischen Gott und den Heiligen getheilt; das Vertrauen aber theilweise auf eine Creatur setzen ist so viel, als es dem Schöpfer ganz entziehen.

Wägen wir also die Heiligen in jeder andern Weise ehren und verherrlichen, — so wie wir uns dazu verstehen, unser Gebet an sie zu richten (*preces facere ad sanctos* sagt auch der Katechismus Romanns), so vertiefen wir uns in eine religiöse Stimmung, welche uns von dem unbedingten Vertrauen auf Christus und von der unmittelbaren Aufnahme seines Bildes in unser Herz abbringt.

Der römische Katechismus thut wohl daran, zu erinnern, daß man zu Gott und zu den Heiligen auf ganz verschiedene Weise bete: „*duas adhibemus precandi formulas, modo*

*) J. B. v. Hirscher, die christliche Moral, 4. Aufl. 2. Bd. 1845. S. 142 Anm.: „Man sagt wohl, daß alle Verehrung der Heiligen auf Gott zurückgehe und zurückgehen müsse; allein in der Wirklichkeit ist es Thatsache, daß eben jeder Mensch nur ein Herz hat und daß es eine Hingebung an Heilige gibt, welche dem ungetheilten, liebeinnigen und hingebungs-vollen Umgange mit dem dreieinigen Gott Eintrag thut. Es ist daher Vorsicht und Belehrung nothwendig.“

différentes; ad Deum enim proprie dicimus: „miserere nobis, audi nos,“ ad Sanctum „ora pro nobis“ (p. IV, c. 6, qu. 3.). Da nun aber die Praxis hie mit nicht übereinstimmt, sondern das Gebet zu den Heiligen noch in ganz andern Formen geschieht, so meinen die Vertheidiger, z. B. Bossuet in der *exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, sie dürften sagen, daß eben auch alle andern Formen der Verehrung nach der Absicht der Kirche nur in diesem Sinne, als Bitte um Intercession zu fassen seien *). Aber welche unglaubliche Zumuthung wird uns hie mit gestellt! Statt daß die Kirche sorgfältig wachte und die Verehrung auf jene Form beschränkte, sollen wir also annehmen: Alles, was zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau gesagt wird, wenn der Katholik ihrem Dienste sich weihet und sein Vertrauen auf sie zu setzen bekennt, — wolle wirklich weiter nichts sagen, als das einfache „Bitte für uns“ **). Rein, die consequente und von der Kirche noch nie ernstlich gehemmte Entwicklung des Cultus, der „Königin des Himmels,“ der „Mutter aller Kinder Gottes,“ ist es, wenn im Psalterium Marianum der hundertundzehnte Psalm (Vulg. CIX) *Dixit Dominus Domino meo* cett. statt auf Christus, auf seine Mutter bezogen wird. Wenn sie selbst in den Ausschreiben der Päpste

*) Bossuet l. c. pag. 118 (ed. 1757.) bemerkt zur obigen Stelle des Katechismus: *par où nous devons entendre qu'en quelques termes que soient conçues les prières que nous adressons aux Saints, l'intention de l'Eglise et de ses fidèles les réduit toujours à cette forme.*

***) Der kleine Katechismus von Canisius enthält Gebete an die heilige Jungfrau, die „Mutter der göttlichen Gnaden, „den Sitz der Weisheit, die Pforte des Himmels, die Zuflucht „der Sünder, die Trösterin der Betrübten, die Hülfen der Christen, „die Königin der Engel, der Patriarchen“ u. s. w., in denen es heißt: „Zum Dien er wollest annehmen mich; gib mir, daß ich „vertrau auf dich; für allem Uebel behüte mich; im letzten Sterb- „stündlein helfe mir, den sichern Weg zeig mir zu dir, daß ich „im Himmel ehre dich, mit allen Heiligen ewiglich.“ —

diesjenige genannt wird, *cul datum est exaltare omnes haereses in universo mundo*, so liegt darin eine ähuliche Mittheilung göttlicher Eigenschaften, wie diejenige, welche wir in der Erhöhung und Verherrlichung des Menschensohnes anzunehmen haben. Darauf führt selbst eine der neuesten Apologien des Mariakultus, welche denselben um deswillen zum Kriterium christlicher Rechtgläubigkeit macht, weil erst durch die Verehrung der Maria die lebendige Ueberzeugung von der wahrhaftigen Incarnation des Sohnes Gottes ihren Ausdruck finde, — denn hiemit ist nicht undenklich gesagt, daß nicht nur der menschlichen Natur in Christo göttliche Eigenschaften mitgetheilt worden, sondern daß eine mittelbare Theilnahme an denselben auch der heiligen Jungfrau, der Gottesgebälerin zuzuschreiben sei.

Ein Beispiel für die Heiligenverehrung sucht man in der heiligen Schrift umsonst. Man sage nicht: natürlich wurden die noch lebenden Apostel nicht verehrt. Warum, müssen wir fragen, richteten die Apostel ihr Gebet nicht an Abraham oder an Johannes den Täufer, die sie damals eben so gut hätten anrufen können, als es die katholische Kirche heutiges Tages thut? Noch bestimmteren Aufschluß aber gibt die heilige Schrift über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Verehrung der Engel. Wenn im alten Testament der Engel des Herrn angebetet wird, so ist dieß der Engel, welcher zugleich Gott und Herr heißt; die ältesten Kirchenlehrer wußten nicht anders, als daß der Sohn unter diesem Namen erschienen sei. Andere Engel weisen die *προσκύνησις* ausdrücklich ab, und, was hier das Entscheidende ist, die Engelverehrung wird in einem apostolischen Briefe ausdrücklich als eine Verirrung bekämpft. Die Bestimmtheit, mit welcher Paulus dieß thut, ist so groß, daß es dagegen nichts vermag, selbst wenn schon Justinus Martyr eine Verehrung der Engel bei den Christen bezugen sollte.

Die Irrlehrer in Colossä hielten es für einen Beweis der Demuth (*ταπεινοφροσύνη*), wenn sie, statt sich an Christus

selbst, an das Haupt der Gemeinde zu halten, eine *ἰσχυροτέρα ἀγγελία* erwählten. Coloss. 2, 18. Die Verirrung dieser wahrscheinlich essenischen Richtung bestand in Phrygien fort und noch das Concil von Laodicea um das Jahr 360 fand es für nöthig, ihr zu steuern. Aber gerade dieses, was in den ersten Jahrhunderten noch Widerspruch fand, ist in der späteren Kirche herrschend geworden. Denn ganz ähnlich wie die katholischen Theologen beriefen sich wahrscheinlich auch die Irlehrer in Colossá auf den Zusammenhang der himmlischen Hierarchie mit der irdischen Kirche und wollten durch Verehrung der Engel, d. i. der niederen Glieder der himmlischen Hierarchie stufenweise zur Gemeinschaft mit ihren höhern Gliedern und mit Christus, ihrem Haupte, sich erheben. Nun aber ist die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde so gestaltet, daß Christus es ist, der das Getrennte verbindet; durch ihn treten wir in Lebenszusammenhang mit den Himmlischen, nicht bedürfen wir umgekehrt der Vermittlung himmlischer Mächte, um zu ihm zu kommen. Er hat uns seiner unmittelbaren Gemeinschaft gewürdigt und will, daß diese höchste Ehre, die er uns erwiesen, auch anerkannt werde, daß wir nicht durch eine willkürliche Demuth uns selbst der hohen Würde entschlagen, die er uns gewährt hat.

Der Apostel ist streng in seinen Rügen gegen diese Verirrung. Aber, was wir Protestanten wohl zu beachten haben, er nennt sie nicht Idolatrie und ist weit entfernt, sie mit dem Heidenthum auf eine Linie zu stellen. Eine Mäßigung und Schonung, die auch uns zum Vorbild dienen muß, selbst wenn wir Ursache haben, zu befürchten, daß der Heiligendienst der Katholiken eine Beeinträchtigung Christi des einzigen Mittlers mit sich bringt.

„Die Verehrung der Heiligen ist aber — so sagt man uns von katholischer Seite — so natürlich, so tröstlich, sie ist zugleich so poetisch.“ Nur zu natürlich ist sie, und Trost in ihr zu suchen liegt so nahe, daß wir eben deswegen auf der Hut sein müssen, ob dieser Trost nicht eine falsche Beruhigung ist.

Und mag ihre weitere Entfaltung noch so reich an ästhetischen Elementen sein, so müssen wir erinuern, daß es sich hier von Gewissensfragen handelt, bei denen Aesthetik und Poesie nicht in Betracht kömmt. —

In Millionen Fällen ist die Anrufung der Heiligen nichtig und erfolglos. Aber nicht in allen. Es wäre sehr unvernünftig, die Beispiele von Erhörung, die ihr gefolgt ist, ohne alle Ausnahme abzulängnen. Sollten wir nicht annehmen dürfen, daß zuweilen eine göttliche Herablassung die Unwissenheit eines Hülfesuchenden Gemüthes übersieht und sich schon um deswillen gnädig zu demselben neigt, weil es überhaupt nach oben sich wendet, und Hülfe von oben zu erlangen sich sehnt?

Freilich kommen in diesem Gebiete noch andere Erfahrungen höchst seltsamer Art vor. In Italien kann man es von den Katholiken mit der größten Zuversicht aussprechen hören, die Protestanten sollten es nur versuchen, zur heiligen Jungfrau zu beten, sie würde ihnen schon weiter helfen und sie zur allein seligmachenden Kirche bekehren. Sind doch die beiden merkwürdigsten Bekehrungen der neuesten Zeit durch die Verehrung der Maria vermittelt worden, die Conversion Hurter's und die Bekehrung des Israeliten Alphons Ratisbonne.

Ich für meine Person muß nun offen gestehen, daß ich es nicht wage, in solchen Fällen von dämonischem Einfluß zu sprechen. Lieber neige ich mich zu der Vermuthung hin, daß es auch einen mittleren, weder eigentlich göttlichen noch auch teuflischen Weg des Zusammenhangs und Verkehrs mit der unsichtbaren Welt gibt. Unter einer dünnen Decke schläft das Reich der Geister und ich glaube, ein anhaltendes Gebet zu den Entschlafenen oder für sie kann wirklich die Schranke durchbrechen, die uns von ihnen trennt. Aber damit thut sich dann auch das Gebiet unendlicher Illusionen auf; hier ist kein Schritt mehr sicher; der Mensch, der in jener Welt noch fremd ist und fremd sein soll, wird von den gefährvollsten Täuschungen umgaukelt. Zwar kann er mitten

in dieser Sphäre Einwirkungen erfahren, die ihn zu Gott führen; aber der gewiesene Weg zur Bekehrung ist dieß nicht, so wenig, als das Achten auf die Ausfagen der Sonnambülen und auf die Erscheinungen des Magnetismus *). Man hat das Gebet für

*) Nichts hat meiner Meinung nach die altprotestantische Denkweise so sehr verkannt, als, daß es zwischen dem Göttlichen und Diabolischen, zwischen dem Himmlischen und Höllichen ein unermeßliches Reich der Mitte gibt. Auch die natürliche Sphäre hat ihre Magie und ihre Mystik. Von diesem Gebiete hat es seine ganz besondere Wahrheit, daß zwischen Himmel und Hölle unzählige Dinge existiren, von denen in unserer Philosophie nichts geschrieben steht. Leider restaurirt sich aber auch diese Denkweise, welche überall, wo sie nicht rein Göttliches wahrzunehmen vermag, gleich Teuflisches sehen will. — Die oben schon erwähnte Bekehrung des Israeliten Alphonß Ratisbonne durch eine Erscheinung der heiligen Jungfrau zu Rom in der Kirche San Andrea im Januar 1842 (vgl. den Bericht von Guido Görres in den hist. polit. Blättern, 9. Bd. S. 241 ff.) ist eine in allen ihren wesentlichen Umständen so constatirte Thatsache, daß Längnen hier völlige Unvernunft wäre. Wie vermessen aber wäre es, hier Dämonisches ins Spiel bringen zu wollen, weil uns Protestanten eine Bekehrung zur katholischen Kirche nicht als eine vollkommen wahre Bekehrung gilt! — Ich erlaube mir, unbesorgt um die Geringschätzung derer, welchen es um ein Verständnis dieser Dinge gar nicht ernstlich zu thun ist, eine andeutende Vermuthung über den eigentlichen Hergang bei jenem Ereigniß auszusprechen. Daß die Seele eines Sterbenden auf Abwesende, mit denen sie durch Freundschaft, Verwandtschaft, Sehnsucht in Rapport steht, eine Einwirkung hervorzubringen vermag, vermöge deren der Abwesende die Gestalt des Sterbenden zu sehen glaubt — ist so sicher als irgend ein Phänomen der Naturgeschichte oder der Psychologie. Einen Grund, diese Einwirkung nur im Moment des Todes, nicht auch noch kurze Zeit nachher für möglich zu erklären, haben wir nicht. Sollte sie sich nun nicht auch in der Weise äußern können, daß dem davon Afficirten irgend ein anderes Bild sich vergegenwärtigt, welches die Seele des Abscheidenden erfüllt, wenn ihre Intention darauf geht, was sie selbst in sich trägt, dem andern mitzutheilen? Mit diesen Andeutungen vergleiche man alle Umstände bei der Bekehrung des R. — ob nicht von diesem Standpunkt aus ein Verständnis derselben möglich ist, bei dem sie als höhere Einwirkung anerkannt

die Lobten und das Gebet zu den Heiligen unzähligemal mit dem Grunde bekämpft, daß es nichtig, kraftlos und erfolglos sei. Der eigentliche Grund dagegen liegt aber, wie mir wenigstens scheint, vielmehr in der Gefahr, wirklich in Zusammenhang mit der Geisterwelt versetzt zu werden und ein Labyrinth zu betreten, für welches wir in diesem Leben den Ariadnesfaden noch nicht besitzen.

Der tridentinische Kirchenrath sagt in seiner letzten Sitzung über unsern Gegenstand mit großer Mäßigung weiter nichts aus, als, es sei „gut und nützlich,“ bonum et utile, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen. Den Segnern, welche meinen, daß dieß der Ehre des einzigen Mittlers zuwider sei, ist hier ausnahmsweise kein Anathema entgegengesetzt, sondern das Concil begnügt sich, ihre Ansicht ein imple sentire zu nennen. Auch spricht die Synode den Wunsch aus, daß Mißbräuche, falls hier solche eingebracht, vertilgt würden, und jeder Aberglaube bei der Anrufung der Heiligen so wie bei der Verehrung der Reliquien und dem Gebrauche der Bilder solle beseitigt werden. Auch fehlt es den Bischöfen nicht an der hiezu nöthigen Vollmacht, und doch sehen wir, daß namentlich da, wo man den Protestantismus nicht zur Seite hat, noch Dinge geduldet werden, die man nach diesem Decret nicht für möglich halten sollte. In dem Maße, als man sich den Zusammenhang mit den Heiligen durch magische Mittel — z. B. durch Wundermedaillen — hergestellt oder gefördert denkt, tritt doch wohl Superstition ein! Und auch davon fehlen, wie wir früher schon in Erinnerung brachten, Beispiele nicht, daß das Volk sich den Himmel nach seinem Sinne und seinen Neigungen, zuweilen nicht ganz ohne den Einfluß altheidnischer Traditionen, ausmalt. Wie überhaupt die einzelnen Gewerbe ihre Schutzheiligen haben und für bestimmte Gefahren besondere Nothhelfer zur Hand sind, so kommt es vor, daß auch entschieden

werden kann, ohne doch mit den biblischen Wundern und Wiffonen, etwa mit der Befehung des Paulus auf eine Stufe zu treten.

nicht-*heilig*es unter die Obhut der Heiligen gestellt wird. Doch geht dieß in der römischen Kirche vielleicht nirgends so weit, als in der griechischen, wo die Piraten in dem heiligen Nicolaus gleichsam ihren Hermes — den *πατέρας τῶν ληστών* verehren.

Möhl er sagt, nachdem er den kühnen Ausdruck gethan: „sollen wir Christum anbeten, so sind wir gendthigt (?) Heilige „zu verehren,“ auf derselben Seite (Symbolik S. 448*) begütigend, limitirend oder vielmehr das Gesagte zurücknehmend: „Noch ist endlich zu erwägen, daß die Lehre der Kirche nicht behauptete, daß man die Heiligen anbeten müsse, sondern nur daß „man sie anrufen könne.“ O wäre dem doch also! wäre dieß wirklich die Meinung der katholischen Kirche oder vielmehr, wenn sie es wirklich ist, stimmte doch ihr Verfahren damit überein! Eine solche Uebereinstimmung könnten wir erst dann finden, wenn die Theilnahme an der Anrufung der Heiligen wirklich freigestellt würde. Dieß geschieht aber so lange wenigstens nicht, als im katholischen Gottesdienst fast jedem Vaterunser der englische Gruß und die Anrufung der Mutter Gottes beigelegt wird.

Enthalten wir uns über diejenigen, welche zu den Heiligen beten zu dürfen glauben, zu richten; aber freuen wir uns auch, daß wir einem Theile der christlichen Kirche angehören, wo uns nicht angeschlossen wird, eine Form des Cultus mitzumachen, welche jedem, der die Pflicht, sich vor Menschenopfern zu hüten, erkannt hat, höchst bedenklich vorkommen muß.


Indessen werde auch hier wieder das Bekenntniß nicht zurückgehalten, wie viel uns durch die Art, wie die Reform vollzogen wurde, verloren gegangen ist. Der goldne Spruch *abusus non tollit usum*, fand auch hier, wie so häufig in menschlichen Dingen, seine Anwendung nicht. Der Mißbrauch rief vielmehr

*) Eben da heißt es: „Wer (?) Heilige verehrt, verherrlicht Christum.“

auch in dieser Sache eine Reaction hervor, welche zum Begwerfen auch des rechten Gebrauches führte. Umsonst suchte die Augsburgische Confession diesen festzustellen. Die Wirklichkeit entspricht ihr in diesem Punkte nicht. Wer aber ist Schuld, daß uns die lebendige Erinnerung an die Heiligen der Vorzeit verloren gegangen ist? Sicher zum großen Theil diejenigen, welche in der Verehrung der Heiligen zu viel gethan hatten; man muß in gewissem Sinne gerade von der katholischen Kirche sagen, daß sie uns die Heiligen geraubt hat.

Unser kirchliches Volksleben, falls ein solches noch existirt, hat seine Wurzeln nicht mehr in einer ehrwürdigen grauen Vergangenheit. Sind noch Erinnerungen aus der Geschichte der Kirche vorhanden, so beziehen sie sich höchstens auf einige Namen aus der Reformationszeit. Bis zur Einführung des Christenthums reichen sie nicht hinauf. Reformationsfeste feiern wir, aber der Belehrung unserer Vorfahren vom Heidenthum zum Christenthum wird wenig gedacht. Die Aposteltage sind abgeschafft; neuere Heilige aus den Zeiten nach der Reformation haben wir natürlich nicht anzudeuten und können sie nicht bekommen. Nicht bloß Herder hat gewünscht, daß für evangelische Christen ein Auszug aus den Actis Sanctorum veranstaltet würde. Aber gesetzt auch, etwas dieser Art könnte durch die Fluth unserer Tagesliteratur den Weg zum Volke finden, so würde es immer noch etwas fremdes und eingepropftes, nichts ureigenes sein. In unseren Volksfesten ist das religiöse Element verschwunden. Zwar ist es in unserer Zeit dahin gekommen, daß an einigen wenigen Orten Deutschlands Missionsfeste eine volksthümliche Bedeutung bekommen haben und der Theilnahme an ihnen verdanken Manche vielleicht reinere und bessere Eindrücke als die, welche man von katholischen Wallfahrten davon trägt. Aber wie wenig sind dieser Erscheinungen! wir dürfen auch kaum hoffen, daß sie jemals wirklich Sache des Volkes im weitesten Sinne werden. Die Feste, an denen die großen Massen sich erfreuen, haben in katholischen Ländern,

z. B. in Italien, wenn sie auch nicht frei von Ausbrüchen der Rohheit vorübergehen, doch meist einen Halt an irgend einem religiösen Anlaß, wogegen es im protestantischen Deutschland Gegenden gibt, wo die Volkstheste ohne eine höhere Weihe fast allein von dem Interesse an niedrigen materiellen Genüssen getragen werden.



Fünfunddreißigste Vorlesung.

Meine Herren! Haben wir von der Verehrung der Heiligen zugegeben, daß sie sehr natürlich, daß sie nur zu natürlich ist, so wird im Wesentlichen daselbe von der Verehrung der Reliquien und der Bilder gesagt werden müssen. Auch das, was in diesen Dingen die römische sowohl als die griechische Kirche sich erlaubt, liegt dem natürlichen Menschen nur allzu nahe und hat sich aus den Neigungen desselben so einfach entwickelt, daß gerade deswegen die größte Vorsicht von Seiten der Kirche nöthig gewesen wäre.

Auch hier enthält die Theorie, wie sie vorgetragen wird, in Verbindung mit den Schranken der Mäßigung, welche das Concil von Orient für die Ausübung aufstellt, viel Plausibles; aber auch hier geht das wirkliche Verfahren wieder so weit über jene Schranken hinaus, daß wir daraus abnehmen müssen, schon in der Theorie selbst liegt ein Keim der Ausartung, ein Ueberschreiten der richtigen Gränze.

Die Reliquien der Heiligen zu ehren und vor Entweihung zu bewahren, ist gewiß Sache ächter Pietät. Hieran schließt sich zunächst dieß, daß sie als Mittel zur Erweckung der Andacht und des Glaubens betrachtet und in Ehren gehalten werden. Auch hieran ist noch nichts Verwerfliches. Kein Protestant wird sich schämen, wenn er, die heiligen Orte in Jerusalem betretend, von Empfindungen der Andacht bewegt wird, die er sonst in solcher Stärke nicht erfahren hatte; oder welche Ursache sollte man

haben, protestantischen Pilgern nach dem Morgenlande, die dies von sich bekannt haben, es übel zu nehmen? Ebenfowenig nun dürften wir uns davor scheuen, wenn wir überzeugt sein könnten, wirklich noch Reliquien etwa von der Dornenkrone Christi oder von seinem Kreuze zu besitzen, durch ihre Betrachtung uns zur Andacht anregen zu lassen.

Die Andacht, mit welcher der Katholik die Reliquien betrachtet, bezieht sich nun aber insbesondere noch darauf, daß er ihnen eine Wunderkraft zutraut, von der die katholische Kirche unzählige Erfahrungen zu haben behauptet. Und sie glaubt hiefür genähende Analogieen in der heiligen Schrift zu besitzen. Ein Todter, der in das Grab der Elisa gelegt ward, wurde durch die Berührung mit den Gebeinen des Propheten wieder lebendig. 2. (4.) Reg. 13, 21. Und in Ephesus geschahen wunderbare Heilungen nicht allein durch das Wort und die persönliche Gegenwart des Paulus, sondern auch dadurch, daß man die Kranken mit Gewändern, die der Apostel getragen hatte, berührte, Act. 19, 12. Wunderbare Wirkungen, durch welche die Aechtheit von Reliquien beglaubigt wurde, kommen sodann im christlichen Alterthum, wenigstens vom vierten Jahrhundert an, durch mannigfache Zeugnisse gesichert vor. Ich erinnere nur an die Erzählung aus dem Leben des heiligen Ambrosius, wie die Gebeine der Märtyrer Protasius und Gervasius aufgefunden und an der durch sie gewirkten Heilung eines Blinden als ächte Reliquien erkannt wurden *).

Soll aber aus neuerer Zeit eine vollkommen gesicherte Thatfache angeführt werden, so könnte man sich auf eine Heilung durch einen Dorn aus der Dornenkrone berufen, welche in Pas-

*) Vgl. Tillé mont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique tom. II. (Bruxelles 1722 fol.) pag. 86. 87., wo die übereinstimmenden Zeugnisse des Ambrosius, Augustinus und Paulinus angeführt werden, durch welche das Factum beglaubigt ist.

cal's Familie vorgekommen ist *). Und ich weiß nicht, welches Recht man hat, alles, was in noch neueren Zeiten ähnliches sich ereignet hat, ohne alle Umstände für Fabel oder Täuschung zu erklären.

Es geht auch hier nicht an, eine Unzahl von Thatfachen durch Ignoriren oder durch hartnäckiges Lügen zu beseitigen. Machen wir uns auch im einzelnen Falle die strengste Skepsis zur Pflicht, so müssen wir doch, gesetzt auch, daß in der ganzen Geschichte nur ein einziges sicheres Beispiel vorhanden wäre, die Möglichkeit im Princip zugeben. Die Frage wird dann nur sein, wie wir uns solche Erscheinungen zu erklären, und welchen Werth wir ihnen beizulegen haben. Jedenfalls nicht einen so hohen, wie in neuester Zeit einige puseyitische Theologen in England. Dr. Newman, einer der Koryphäen jener Schule, hat eine Theorie aufgestellt, welche wenigstens auf die Wunder, die durch die Asche der Heiligen geschehen sollen, ihre Anwendung finden soll, aber wahrscheinlich selbst bei manchen besonnenen Katholiken wenig Bestimmung finden wird. Wie man nämlich annehmen müsse, daß von dem Leibe des Christen, um deswillen daß er ein Tempel des heiligen Geistes ist, ein unvergänglicher Keim bewahrt werde, von welchem die Erneuerung und Verklärung des Leibes in der Auferstehung ausgeht oder an den sie sich anknüpfen kann, so sei auch anzunehmen, daß überhaupt dem, was einst leibliches Organ der göttlichen Gnade gewesen, eine Lebenskraft inwohne, die sich durch die Wirkung wunderbarer Heilungen manifestiren könne. Allein es ist klar, wie man hierbei genöthigt wird, jene inhärirende Lebenskraft, welche sich einst in der Auferstehung zu einem anderen, ewigen Leben offenbaren wird, in das Reich der gewöhnlichen Empirie des jetzigen Lebens herabzuziehen. Wir belämen dadurch Wirkungen magischer Art, die wir den biblischen Wundern gleichzustellen uns sorgfältig hüten müssen. Unter der

*) Vgl. das Leben Pascal's von Hermann Reuchlin.

Magie, von der ich hier rede, verstehe ich nicht die dämonische, sondern ich rede hier wieder von Wirkungen aus einer mittleren Sphäre, die wir ebenjowenig für dämonisch als für rein göttlich erklären dürfen. Unzählige Beispiele von Vertreibung der Dämonen aus Besessenen durch Reliquien, hat Görres im vierten Band seiner *Mythik* gesammelt. Von ihnen muß ohne Zweifel eine sehr große Anzahl als nicht gehörig beglaubigt abgezogen und auf Rechnung der bekannten Leichtgläubigkeit der römischen Kirche geschrieben werden, welche überall da bei der Hand ist, wo etwas im Interesse oder zur Verherrlichung des katholischen Glaubens geschieht. Indessen einige Thatsachen solcher Art werden immer noch übrig bleiben, und diese sind es, von denen ich die Meinung festhalten möchte, daß sie einer mittleren Sphäre angehören. Was ursprünglich himmlisch und göttlich war, kann in diese Sphäre herabsinken und zur Naturwirkung werden, wenn es auch in der Erscheinungsform dem ursprünglichen, göttlichen noch ganz ähnlich sieht. Dieser Art könnte manches von dem sein, was in der katholischen Kirche durch Exorcismus, als Geisterbannung u. s. w. ausgerichtet wird. Jedenfalls, glaube ich, müssen wir sehr Bedenken tragen, ohne weiteres in Luther's Ansicht einzustimmen, welcher meinte, wenn in der katholischen Kirche durch Reliquien Teufel ausgetrieben würden, so weiche ein Teufel willig dem andern, um desto festeren Besitz von den Seelen zu nehmen, die nämlich hiedurch in ihrem irrigen Glauben bestätigt würden.

Schließlich muß ich noch eine Bemerkung aussprechen, welche sich mir öfters bei Erwägung außergewöhnlicher Heilungen, wie sie in der katholischen Kirche vorkommen, aufgedrängt hat. Es gibt darunter einzelne Beispiele, wo in demselben Maasse die magische Wirkungsweise zurücktritt, als die Kraft des Glaubens und des Gebetes das Ueberwiegende wird. Im Glauben liegen Kräfte, die nur zu selten geweckt werden; vielleicht muß man der katholischen Kirche einräumen, daß sie dieselben zuweilen besser zu beleben versteht, als die protestantische. Wenn auf einfache und

vertrauensvolle Anrufung des Namens Jesu die Hilfe eintritt, so wage ich es nicht, eine geringschätzige Meinung über einen solchen Vorfall zu hegen, gesetzt auch, daß — was uns Protestanten zum Anstoß gereicht — die Anregung zum zuversichtlichen und dringenden Gebete durch eine Reliquie gegeben worden war. Ist aber dieß der Zusammenhang in solchen Ereignissen, so folgt natürlich aus denselben nichts für die Richtigkeit der einzelnen Reliquie, die dabei als Veranlassung für die Entfaltung der Glaubenskraft gedient hat.

Die katholische Hierarchie ist, wie sie selbst zugestehet, verpflichtet, einmal nach der Vorschrift des Tridentinum, Excesse bei den Wallfahrten, abergläubische Formen der Verehrung u. s. w. zu verhüten, dann aber auch die Richtigkeit angeblicher Reliquien einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Das letztere würde, wenn es auch die Kirche nicht einschärft, Sache der einfachen Ehrlichkeit und durch die Pflicht der Aufrichtigkeit schon geboten sein. Hat man nun in jeder dieser Rücksichten nenlich bei der Aufstellung des heiligen Rocks in Trier gethan, was man schuldig war? — wäre dem so, man würde gegen die an sich so feichten Angriffe der neukatholischen Wortführer besser gerüstet sein *)! —

*) Hätten die Bischöfe in dieser Sache von Anfang an wenigstens klug, ich will nicht sagen, christlich weise, handeln wollen, so wäre ihnen das Festhalten eines Standpunkts anzurathen gewesen, den nachher Görres gegenüber den sonnenklaren Erweisen der Unächtheit des Rocks einzunehmen gesucht hat. Sie hätten von vornherein erklären können, es komme auf die Identität des Gewandes mit jenem, das Christus getragen, eigentlich nicht an, es genüge, in ihm ein von der Kirche geweihtes Abbild des ursprünglichen zu erkennen. So wenigstens spricht Görres sich aus: Die Wallfahrt nach Trier 1815. S. 88.: „Es wird (mit der kirchlichen Symbolik) sein, wie eine Flamme, die tausend Flammen zündet, ohne sich selber zu mindern u. s. w. Das wird auch der Fall mit dem heiligen Gewande sein; das Ursprüngliche, unmittelbar Gegebene, in Berührung gebracht mit einem homogenen Träger, wiederholt in ihm den Akt, aus dem es selbst geheckigt hervorgegangen; wie ein Wort in tausend Ödren tau-

Noch ist uns die Frage übrig: ob eine solche Form der Reliquienverehrung gebildet werden darf, bei der sie selbst zu einer Art Gegenstand des Cultus werden? Diese Frage ist aber mit der andern identisch, inwiefern sich der Ausdruck der Verehrung gegen einen höhern und unsichtbaren Gegenstand auf ein Bild desselben richten darf?

Wir können uns leicht darüber verständigen, daß die christliche Kirche das Verbot des Dekalogus „du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.“ nicht als Verpönnung der bildenden Kunst überhaupt oder ihrer Anwendung auf religiöse Gegenstände zu fassen hat. Das Verbot muß im Zusammenhang mit den Worten „bete sie nicht an und diene ihnen nicht“ aufgefaßt werden.

Was ist nun aber dieses Anbeten der Bilder und wann tritt dieser Bilderdienst ein?— Wir wissen aus der Kirchengeschichte, wie lang die altisraelitische Strenge gegen jede Verehrung der Bilder und zugleich gegen bildliche Darstellung der Gegenstände unserer Anbetung in der Kirche geherrscht hat. Die Sorgfalt der ersten

seid Gedanken weckt und ein Magnet hundert Magnete macht. Wie also die volkmäßige Legende erzählt: das Kreuz sei wie ein lebendiger Baum nachgewachsen, je mehr man davon geschnitten; so erzählte sie vom Gewande, es sei mit seinem Eigner gewachsen, und hätte in gleicher Raivität berichten mögen, vom ursprünglichen heiligen Rocke hätten alle Andern sich abgeschält, ohne daß er sich gemindert hätte; oder der erste Graal habe mit seinem Tempel auch die Kelche der 72 Altäre hervorgetrieben und von da seien alle Kelche auf Erden ausgegangen; was, auß einwohnende Heilige bezogen, alles nur strenge Wahrheit sein würde.“ — S. 90: „Alle (die Städte, welche den heiligen Rock zu besitzen behaupten) haben, wie kaum zu bezweifeln, päpstliche Authentiken gehabt, daß die Transfusion des Heiligen in allen kirchlichen Formen sich übertragen; sie waren also kirchlich auch völlig identisch, nur dasselbe Gewand in eine Vielheit von Gewändern auseinander gegangen.“ Freilich würde dann, wenn man mit solchen Explicationen, mit denen die Sache endigte, angefangen hätte, die Wallfahrt weniger zahlreich ausgefallen sein!

Jahrhunderte gestattete nur Symbole und symbolische Darstellungen, wie das Kreuz, der Anker, die Taube, der Hirte mit dem Schaf, der Fisch u. s. f. Der Beschluß der Synode von Illiberis gegen bildliche Darstellung der Gegenstände der Anbetung in den Kirchen und die strenge Handlungsweise des alten Bischofs Epiphanius, welche noch aus demselben Grundsatz hervorging, sind bekannt *).

Auf diesem Standpunkt ist die alterthümlichste Kirche des Erdkreises, die nestorianische in den turkischen Gebirgen stehen geblieben. Das Kreuz ist das einzige Sinnbild, das sie im Heiligtum duldet. Die griechische Kirche hat sich, als sie auf dem zweiten Concil von Nicäa die Bilderverehrung gegen die Iconoclasten sanktionirte, mit der Unterscheidung der *προσώνυσις* *συμπικνή* von der *λατρεία* geholfen. Die lateinische Scholastik fand sich, als auch im Abendland die Sitte herrschend geworden war, auf andere Weise zurecht. Derselbe motus, der sich auf das Bild richtet, richtet sich eigentlich auf den durch dasselbe bezeichneten Gegenstand; es ist nur eine Intention, welche eigentlich auf das höhere Object geht, das Bild ist nur verschwindendes Medium, durch welches diese Intention sich zu ihrem Ziele hindurchbewegt. Dieß ungefähr ist der Sinn der Theorie des Thomas von Aquinum.

Und hieraus folgte, da man nicht die Bilder anbetete, sondern nur vor den Bildern betete oder durch die Bilder den höhern Gegenstand zu verehren meinte, daß dem Crucifix der *cultus latrae* gebührend gefunden wurde.

*) Mit besonderer Ausführlichkeit bemüht sich Prof. Perrone in Rom aus den Forschungen italienischer Archäologen darzutun, daß schon im zweiten und dritten Jahrhundert die Bilderverehrung bei den Christen im Gebrauch gewesen. *Praelectiones theologicae* tom. IV, ed. Lovaniensis 1839, pag. 391 sqq. Doch beweisen seine Hülfsmittel, so beachtenswerth sie an sich sind, nicht das, was er beweisen will.

Auch dieser Sache läßt sich eine günstige Seite abgewinnen. Was die Katholiken hierüber gewöhnlich sagen, ist etwa Folgendes: Wenn Jemand, was doch wohl für zulässig erkannt werden muß, durch den Anblick eines Bildes zur Andacht angeregt wird, sollte er, sobald diese in ihm erwacht ist, dem Bilde den Rücken kehren, sollte, wenn ihr erster Anfang durch den Eindruck, den das Bild gemacht hat, hervorgerufen worden, nicht auch eine Erhaltung der Andacht durch fortgesetzten Hinblick auf die bildliche Darstellung zulässig sein, und sollte dieß verwerflich werden, wenn der Betrachtende dabei die Stellung eines Betenden einnimmt?

Da sich die Sache allenfalls so deuten läßt, so müssen wir auch hier mit dem Vorwurf der Abgötterei gegen die, welche sie sich auf solche Weise zurechtlegen, vorsichtig sein. Eine sehr wichtige Schranke hat überdieß das Tridentinum aufgestellt. Es will nicht, daß man meine, in den Bildern wohne eine göttliche Kraft, aliqua divinitas vel virtus, wegen der sie verehrt werden müßten. Denn dieß wäre, wie der Katechismus Romanus eingesteht, eine Verletzung der göttlichen Majestät (p. III, cap. 2. qu. 18.), ja die betreffende Stelle gibt zu verstehen, daß eben dieß, die Bilder wegen einer in ihnen wohnenden Gottheit oder Kraft zu verehren, so wie von ihnen etwas zu bitten und seine Hoffnung auf sie zu setzen, das Eigenthümliche der Idololatrie ist.

Ueßt nun oder duldet die römische Kirche wirklich auch solche Bilderverehrung, welche offenbar auf der Voraussetzung beruht, daß in einem bestimmten Bilde z. B. der Mutter Gottes eine besondere Wunderkraft wohnt, so würden wir, wenn wir dieß Idololatrie nennen, nichts anders thun, als die Kirche aus ihrem eignen Munde und nach ihren eignen Grundsätzen richten. Das Vertrauen der wahren Protestanten wird sie erst dann wieder gewinnen können, wenn sie einmal diesen großen Uebelständen nicht mehr durch künstliche Distinctionen, von denen das Volk

nichts weiß und nichts versteht, sondern durch entscheidende Maßregeln zu steuern sich entschließt*). Wir dürfen nicht verlangen, daß die Kirche die Bilder selbst beseitige, wohl aber, daß sie auf den Standpunkt zurückkehre, den die Kirche der germanischen Völker noch im Zeitalter Karl's des Großen und Ludwig's des Frommen einnahm. Wenn die Bischöfe, welche auf den Synoden zu Frankfurt (794) und Paris (825) den Bilderdienst der griechischen Kirche verwarfen, wiederkehrten, sie würden, was in ihren eignen Kirchen geschieht, höchlich mißbilligen. Zur Erinnerung und Belehrung der Unwissenden, so müssen wir mit jenen Concilien des Abendlandes sagen, müssen die Bilder in den Kirchen geduldet werden; eine Verehrung derselben aber werde wegen des so unendlich nahe liegenden Mißverständs nicht gefordert. — Die Bilder zu begrüßen oder nicht zu begrüßen, sollte mindestens frei gestellt werden.

Die orientalische Kirche ist bekanntlich in noch viel tiefere Superstition hinsichtlich des Bilderdienstes versunken, als die abendländische. Nachdem die iconoclastischen Kaiser das schwere Aergerniß, welches der Bilderdienst den Moslemn sowohl als den Juden gab, mit gewaltsamer stürmischer Hand zerstört hatten, lehrte das Uebel in seiner ganzen Ausdehnung wieder, und besteht nun in dieser ein volles Jahrtausend. Ob die griechische Kirche für die mittlere, gemäßigte Ansicht, die in ihr nie vertreten wurde, empfänglich ist, muß die Zukunft lehren, in der ihre Geschiede zur Entscheidung kommen. —

Wir schließen jetzt mit einigen Bemerkungen über die weiteren Kreise des kirchlichen Lebens, um insbesondere die Orden,

*) Ein Mangel an Entschiedenheit ist selbst im Katechismus Romanus bemerklich, wenn er l. c. qu. 24. dem Pfarrer vorschreibt, er solle die Fehler in Hinsicht der Bilderverehrung, welche er beim Volke etwa vorfindet, zu verbessern suchen, quoad eas veri poterit. Denn dieß heißt nicht: mit allem Nachdruck, aus allen Kräften, sondern: so gut es nun eben gehen mag.

die religiösen Vereine der katholischen Kirche und ihre Thätigkeit mit demjenigen zu vergleichen, was in der unseren Analoges oder Widersprechendes vorkommt.

Wenden wir auf die Geschichte des Mönchtums, so können wir eine Reihe verschiedener Formen und Bestimmungen desselben unterscheiden. Fast alle bestehen sie, wie sie sich in der Vorzeit nacheinander ausgebildet haben, in der katholischen Kirche der Gegenwart noch nebeneinander fort und begründen ihren Reichthum an Mitteln zur religiösen Wirksamkeit auf das Volk.

Die alte Strenge und Selbstpeinigung der einsamen Büsser in der ägyptischen und in der syrischen Wüste milderte sich in dem Ebnobien des Abendlandes, indem man mit der Zurückziehung von der Welt die Bearbeitung des Feldes sowohl als die Pflege der Gelehrsamkeit zu verbinden wußte. Augustinus gab mit seinen Freunden das Beispiel eines canonischen entsagenden Lebens ohne Verzichtung auf die Wirksamkeit eines Lehrers und Hirten der Gemeinde. Das Mittelalter brachte jene Orden hervor, denen die Predigt und Seelsorge in möglichst weiten Kreisen die Hauptaufgabe und die ganze Ordensregel auf diesen Zweck berechnet war. Aber den Forderungen der modernen Zeit, den Gefahren, die mit der Reformation die römische Kirche bedrohten, war das Mönchtum in den Formen, die ihm Antonius oder Benedictus, Bernhard, Franciscus und Dominicus gegeben hatten, nicht mehr gewachsen. Ein neuer Orden kam zu Stande, der, nicht gehemmt durch die gemessenen Schranken des alten Rigorismus, zur geschmeidigen Anschmiegun an die Forderungen der Zeit trefflich geeignet, die anderen alle durch Aneignung der neueren Wissenschaft und Civilisation, durch schlangenkluge Accommodation und durch große Erfolge in der Bekämpfung des Protestantismus übertraf.

Eine andere Erweiterung des Mönchtums und seiner Wirksamkeit, welche ebenfalls erst seit den Zeiten nach der Reformation von bedeutendem Einfluß geworden ist, sind die sogenannten Bruderschaften, confraternitates; als eine weitere Sphäre schlies

ßen sie sich an den engeren Kreis eines Ordens an; ihre Mitglieder übernehmen nicht die ganzen Gelübde des Ordens, sondern nur leichtere Verpflichtungen, zum Beten des Rosenkranzes u. s. w.; sie bekommen dafür Antheil an den Verdiensten des Ordens und das Recht, in dem Habit desselben begraben zu werden.

Besonders die Stärke, der Einfluß und die Wiederherstellung der Jesuiten beruhte auf der großen Anzahl derjenigen, welche sie in diese weitere Sphäre ihres Bundes als Tertiärer aufgenommen hatten. —

Die Reformation hat das ganze Mönchtum und Ordenswesen mit der Wurzel vernichtet. Zwei Dinge, die in allen verschiedenen Formen des Mönchswesens sich gleich bleiben, mußten den Reformatoren im Princip verwerflich erscheinen. Einmal die Uebernahme selbsterwählter und lebenslänglich bindender Gelübde. Diese erschien ihnen an sich schon als eine Vermessenheit, namentlich das Gelübde der Ehelosigkeit. Dann aber mehr noch die zu Grunde liegende Voraussetzung von der Verdienstlichkeit der Erfüllung der *consilia evangelica* und von der relativen Unheiligkeit des nicht-mönchischen Lebens, des Ehestandes, der Thätigkeit im bürgerlichen Beruf u. s. w. Es möchte tadelnswerth scheinen, daß die Reformatoren sich nicht darauf beschränkten, vor der Uebernahme solcher Gelübde und vor den pharisäischen Intentionen, die sich gewöhnlich damit verbanden, zu warnen, sondern daß sie durch Wort und Beispiel aufforderten, die schon übernommenen Gelübde zu brechen. Aber sie hielten den Wahn und die Absicht, durch mönchisches Leben *opera supererogatoria* leisten zu können und ein absonderliches Verdienst vor Gott sich zu erwerben, für so entschieden unchristlich und gottlos, daß Luther meinte, ein Mönchsgelübde auf sich zu haben sei ebensoviel, als wenn man versprochen hätte, den Gott, „der allein gerecht ist und gerecht macht den, der da ist des Glaubens an Jesum,“ lebenslänglich zu schmähcn und zu lästern — ein Versprechen, dessen Verbindlichkeit natürlich in dem Augenblick wegfällt, wo man zur Einsicht in die

Verwerflichkeit des dabei zu Grunde liegenden Bestrebens gelangt.

Wir haben früher schon einmal im Zusammenhange unserer Betrachtungen über die Idee der Kirche und darüber, wie weit der Protestantismus ihrer Realisirung nachgekommen, darauf hingewiesen, wie viel der Kirche der Reformation durch das völlige Aufgeben aller ascetischen Vereine und Orden verloren gegangen ist*). Für's erste nämlich gibt es zu allen Zeiten Menschen, die zur Zurückziehung von der Welt, zu einem mit Entfagung und Askese verbundenen Lebensberufe gleichsam prädestinirt zu sein scheinen. Andere werden durch Erfahrungen des Weltlebens dahin getrieben, zuletzt ihre Zuflucht in tiefer Einsamkeit oder im Verein mit gleichgestimmten Gemüthern zur Uebung harmloser und menschenfreundlicher Thätigkeit zu suchen. Diesen allen sollte nun, da sie nirgends anders finden können, wornach sie sich sehnen, die christliche Kirche entgegenkommen. Da diese aber selbst, als Ganzes, nicht mehr ein solcher inniger, von der Welt abgeschlossener Verein ist, so sollte sie in ihrem Schooße das Bestehen engerer Kreise und Vereine möglich machen und solche mit aller Sorgfalt pflegen. Sollte es nun unmöglich sein, das Wahre, welches doch jenen Wünschen zu Grunde liegt, zu realisiren, ohne die Fehler des Mönchtums wieder aufkommen zu lassen und ohne dem Pharisäismus nur das mindeste einzuräumen? Daß die evangelische Kirche diese Frage factisch noch zu lösen hat, haben in unserer Zeit Manche eingesehen. Die ersten Anstalten dazu sind gemacht worden. In Deutschland hat man versucht, Diaconissinnen zu bilden, welche einen ähnlichen Beruf zu übernehmen haben, wie die barmherzigen Schwestern in der katholischen Kirche. Das Institut der Diaconissinnen und der Wittwen, welche von der Gemeinde unterstützt dem Dienste der Kranken, der Armen und der Waisen sich widmeten, bestand ja

*) Vgl. die siebzehnte Vorlesung.

in der apostolischen Kirche als ein von den Aposteln selbst angeordnetes (vgl. 1. Tim. 3, 11 und 5, 3—10). In England sind von den Anhängern der puritanischen Richtung bereits auch eine Art von Cönobien errichtet worden, welche das Nichtevangelische des katholischen Klosterlebens vermeiden und doch die Vorzüge desselben in sich aufnehmen sollen. Sowohl die religiöse als die politische Societät bedarf, wie Baader erinnert, zu ihrer gesunden und organischen Entwicklung „Corporationen oder Bände, welche „in einer Nation oder in der Welt das zu leisten haben, was „weder die öffentlichen Autoritäten, noch die Privaten als „solche leisten können und was doch geleistet werden soll“^{*)}). Aber eben dieses wesentliche Glied des Gesamtorganismus hat die protestantische Kirche zumal in Deutschland durch die Reformation nicht erhalten. Schon in ihrer ersten Constitution lag der Fehler, daß sie sich auf dem Wege befand, eine erdrückende Staatsmaschine zu werden, so daß die Lebenskraft ihrer Diener im Mechanismus der alles machenden Administration und Vielschreiberei mehr oder weniger erstarb, wie man es jetzt mit Augen sehen und mit Händen greifen kann.

Die Unterdrückung so wesentlicher Lebensfunctionen brachte aber nun nicht nur ein Verarmen des kirchlichen Organismus, sondern auch ein Ausarten mancher trefflichen Kräfte und Impulse, ein Entstehen von Ausweichungen und Abnormitäten mit sich. Secten und manchen Gefahren ausgesetzte Conventikel entstanden aus dem von der kirchlichen Autorität gehemmten Triebe nach religiöser Association und gemeinsamer Erbauung und Thätigkeit. Statt von der Kirche mit Liebe geleitet zu werden, wurden solche Vereine meist mit Rücksichtslosigkeit unterdrückt, oder zur Ausscheidung aus der Kirche gedrängt, und wenn sie dann Entartungen verfielen, so ist vorzüglich die Kirche daran Schuld, welche

*) Franz Baader philosophische Schriften und Aufsätze II. B. 1832 S. 422.

ihnen keinen Raum in ihrem Innern gönnte und der Weidheit ermangelte, die zur Leitung solcher Bestrebungen erforderlich ist. Ebenso ist es nun aber unvermeidlich, daß auch andere religiöse Bestrebungen, wenn sich die Kirche völlig gleichgültig oder gar feindselig gegen sie verhält, in Gefahr kommen, und zu Auswüchsen und Verirrungen werden. Wenn z. B. alles kirchliche Faßen, wie es seit den Zeiten der Aufklärung der Fall ist, aufgehoben worden, wenn überhaupt die kirchlichen Behörden mit der hierarchischen auch die wahrhaft pastorale Respicienz der religiösen Bedürfnisse des Volkes aufgegeben haben, so werden natürlich, weil diese Bedürfnisse doch da sind, in einzelnen Beispielen abnorme Versuche der Ascese u. dgl. hervortreten.

In der neueren Zeit erst, nachdem die alten kirchlichen Formen größtentheils zerfallen waren, verbanden sich mit dem neuen Erwachen des christlichen Geistes günstige äußere Verhältnisse, welche die Möglichkeit zu einer, wenn auch noch lange nicht vollkommenen Ausfüllung jener Lücke zeigen.

Besonders für die Verbreitung des Christenthums bedarf die Kirche solcher Corporationen und freier Vereine, welche als ein organisches Mittelglied zwischen dem Einzelnen und der stabilen Behörde stehen. Diese haben sich nun auch in großer Ausdehnung zu dem genannten Zwecke gebildet. Die unermessliche Steigerung des allgemeinen Weltverkehrs, die freieren Formen des socialen Lebens und der besondere Umstand, daß die erste Seemacht der neuern Zeit eine protestantische ist, ließen die Vereine für Mission und für Verbreitung der heiligen Schriften diese so umfassende Bedeutung gewinnen, welche sie in den letzten fünfzig Jahren errungen haben.

Etwas später, in der allernuesten Zeit hat nun auch die Missionsthätigkeit der katholischen Kirche, die schon im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert so Großes leistete, einen neuen ungeheuern Aufschwung gewonnen; sie ist vorzugsweise in den Händen der Orden und die bedeutende Concurrenz, welche zwi-

sehen beiden Kirchen in dem Werke der Heidenbekehrung eingetreten ist, bietet Stoff zu noch einigen vergleichenden Bemerkungen. Gerade hier wird sich uns noch einmal die ganze Eigenthümlichkeit der beiden Kirchen zeigen. Jede läßt uns ihre Schwäche sowohl, als ihre Stärke sehen; jede von beiden theilt ihre Eigenschaften den neu entstehenden Gemeinden mit, so daß sie in diesen ihr eigenes Bild wiedererkennen sieht.

Die protestantische Mission ist namentlich in ihren ersten Anfängen aus den allerreinsten Antrieben hervorgegangen und hat sich durch manche der herrlichsten Erfolge als ein Werk des Geistes Christi bewährt. Verläumdungen, die sie zu dulden hat, hat sie mit der ersten christlichen Kirche gemein. Auch was ihre Freunde manchmal tadeln wollten, die sehr große Strenge der meisten Missionare unserer Zeit in der Prüfung der Catechumenen, ehe sie ihnen die Taufe gestatten, verdient nach meiner Uebersetzung keinen Tadel, — außer sofern diese große Strenge zuweilen aus einem Mangel an Einsicht in das Wesen der heiligen Taufe und an Vertrauen auf ihre Kraft hervorzugehen scheint. Was aber unsern Missionen unläugbar fehlt, ist vor allem die Einigkeit und das wahre Zusammenwirken. Denn nur ein innerliches Band verknüpft die Missionare, die von einer großen Anzahl verschiedener Gesellschaften, nicht von einer vollkommen einzigen evangelischen Gesamtkirche ausgesandt werden. Hierzu kommen aber noch ganz andere Mängel. Nicht meine ich den sogenannten unkirchlichen Charakter im gewöhnlichen Sinne. Wollte man die Leitung der Missionsunternehmungen den kirchlichen Behörden des Vaterlandes anheimstellen, und somit den Charakter der Missionsvereine als freier Associationen aufopfern, so würde dieß — namentlich wie die Sachen gegenwärtig stehen — wahrscheinlich sehr schnell zum Absterben der Missionen führen. Die große Church-Missionary-Society in England*) hat vor eini-

*) Sie ist zu unterscheiden von der alten Gospel-Propagation-

gen Jahren diesen Schritt gethan und die Bischöfe der Kirche von England und Irland als solche für Mitglieder ihres Vorstandes erklärt; aber schon haben sich manche wahrhaft verderbliche Folgen dieser Unterwerfung unter die bischöfliche Leitung und der daraus entspringenden übergroßen Kirchlichkeit gezeigt.

Was die Mission bedarf, ist ein lebendiger Zusammenhang mit der Gemeinde. Ist es eine Gemeinde, welche einen Boten des Evangeliums aussendet, so wird ihn dieß in den Stand setzen, viel erfolgreicher an der Gründung einer Gemeinde zu arbeiten. Diesen Vorzug haben die Missionen der Herrnhuter. Es ist ein nicht geringes Unglück, daß die Zukunft mancher trefflicher Anpflanzungen, die unseren Missionaren gelingen, von den Beschlüssen und Schicksalen einer vom Gemeindeleben zuweilen ziemlich isolirten Committee abhängig gemacht ist. Freilich gehört zu den Umständen, welche die für die Dauer nachhaltige Gründung einer Gemeinde erschweren, auch dieß, daß vielleicht unter keinem heidnischen Volke, außer unter den Hindus, so weit diese die englische Bildung in sich aufgenommen haben, Männer gefunden werden, die den hohen Forderungen, welche man an einen evangelischen Missionar oder Bischof zu stellen hat, entsprechen, und als selbstständige Hirten der Gemeinden eingesetzt werden könnten.

Mit diesem einen Nachtheil, daß die Missionsthätigkeit nicht so wie sie sollte, aus dem Leben einer Gemeinde hervorgeht, hängt nun auch der andere zusammen: die Vereine, welche für die Sache der Missionen sich gebildet haben, sind zu sehr den modernen Associationen zu gemeinsamen Unternehmungen, zu wenig den religiösen Bündnissen der alten und der katholischen Kirche ähnlich. Sie sind aus einem rein geistigen und ächt religiösen Interesse entstanden, die Geistesgemeinschaft ist es, was sie auch jetzt noch zusammenhält, aber schon läßt dieß innere Band die

Society, in welche neuerer Zeit in noch höherem Grade puseyitische Tendenzen eingebracht sind.

und da nach und die zweite Generation, welche die große Aufgabe der Weiterführung des von der vorangegangenen begonnenen Werkes überkommen hat, ist bereits in Gefahr, je größeren Umfang die Unternehmungen gewinnen, desto mehr eine gewisse Aeußerlichkeit mercantiler Berechnungen und Maasregeln einschleichen zu lassen. Vielleicht würde dieß in geringerem Maasße der Fall sein, wenn die Vereine durch ein gemeinsames kirchliches Leben und geregelte religiöse Uebungen fester geschlossen wären. Eine kleine Annäherung an den ascetischen Charakter der altchristlichen Missionsthätigkeit könnte der protestantischen nichts schaden.

Wir haben hiemit eigentlich schon angedeutet, worin die Vorzüge der katholischen Missionen bestehen. Ihre Missionare haben hinter sich die Kirche, ich meine nicht nur die mächtige und in sich einige Hierarchie, sondern auch die unermeßliche Zahl katholischer Gemeinden, welche an der von Bischöfen und Pfarrern ihnen anempfohlenen Sache der Mission innern Antheil nehmen. Was ein katholischer Verkündiger des Christenthums erarbeitet, tritt unter den Schutz der gesammten katholischen Kirche, die Gemeinde, die er stiftet, fügt sich sogleich dem großen Organismus als ein Glied ein. Die katholischen Missionare, welche als Priester, dann größtentheils als Ordensgeistliche ohnehin schon weit gerühmter zum Bestehen von Entfagungen sind, haben auch in der neuesten Zeit durch bewundernswerthe Aufopferungen sich ausgezeichnet, und ihrer nicht wenige haben durch den Martyrtod ihre Wirksamkeit besiegelt.

Man kann dieß bereitwillig anerkennen, ohne deswegen blind zu sein gegen die großen Schwächen der katholischen Mission, gegen die Aeußerlichkeit, mit der sie gewöhnlich, und gegen die Gehässigkeit, mit der sie zuweilen betrieben wird. Die neueste Erweiterung des katholischen Missionswesens ist, wie wir andeuteten, erst nach dem großen Aufschwung eingetreten, den das protestantische genommen hatte. Sehr unparteiische Beobachter haben

nun ihr Befremden darüber ausgesprochen, daß die neueren katholischen Missionare in der Regel es vorziehen, sich dahin zu wenden, wo die Protestanten schon Eingang gefunden haben. Wenn man die Geschichte des apostolischen Zeitalters kennt, so muß einem hier eine für die Katholiken nicht ruhmvolle Analogie auffallen. Paulus war es, dessen Streben dahin ging, nicht auf fremden Grund zu bauen, sondern gerade da, wo Christi Name noch gar nicht genannt worden war, das Evangelium zu verkündigen, Röm. 15, 20. Seine feindseligen Gegner, die Judaisten aus Palästina waren es, welche ihm überall auf dem Fuße nachfolgten und statt Heiden zu bekehren, vor allem die von Paulus gestifteten Christengemeinden ihm abtrünnig zu machen und zu ihren Irthümern zu verkehren suchten. So lange es noch katholische Missionare gibt, welche die von evangelischen Christen bekehrten Heiden als dem Teufel verfallen ansehen und die freilich leichtere Arbeit, diese zum Katholicismus zu bekehren, für ihre erste Pflicht halten, werden wir nicht umhin können, in jenen judaistischen Pseudoaposteln zur Zeit des Paulus ihr Vorbild zu erkennen, namentlich wenn ihr ganzes Auftreten von so häßlichen Umständen und von so tragischen Folgen begleitet ist, wie es in der neuesten Zeit in Tahiti der Fall war.

Ueberall, wo sich die Sendboten der katholischen Kirche unmittelbar an die Heiden wenden, müssen wir uns im Hinblick auf ihre Erfolge nach dem Vorbilde des Paulus darüber freuen, daß doch Christus verkündigt wird (Philipp. 1, 18), obwohl wir ihre Methode in Verbreitung des Christenthums nicht immer für eine wahrhaft apostolische halten können. Denn während die protestantischen Missionare mit Recht darauf ausgehen, zuerst von dem Einzelnen gewiß zu werden, ob in ihm das Wort und der Geist Christi eine wahre Abkehr von allem heidnischen Wesen gewirkt hat, erst nach strenger Probezeit die Taufe erteilen und es dahin gestellt sein lassen, ob es jemals Gott gefallen wird, in größeren Ländergebieten des Heidenthums eine das ganze Volk um-

fassende Landeskirche zu Stande kommen zu lassen, sind die katholischen Missionare in der Regel darauf bedacht, so rasch als möglich zur Aufnahme großer Massen in die Kirche zu schreiten und den Heiden den Uebergang möglichst zu erleichtern. Jene Methode ist, obwohl auch sie ihre Schwächen hat, der apostolischen ähnlich, diese dagegen dem Verfahren, welches in der Ausbreitung der Religion seit dem vierten Jahrhundert beobachtet zu werden pflegte. Bekanntlich aber sind nun die Jesuiten insbesondere in der Ausschmiegung an heidnische Formen und der Umbenennung derselben nach christlichen Ideen, in China und in Indien so weit gegangen, daß es die Mißbilligung selbst des päpstlichen Stuhls erregt hat. Aber auch die neueren Missionen sind von diesem Fehler nicht frei. Auch sie scheinen zu sehr von der Berechnung sich leiten zu lassen, daß man mit einer oberflächlichen Belehrung der jetzt lebenden Generation sich begnügen müsse, um dann ein tieferes Eindringen des Christenthums bei den Nachkommen zu erwarten, — eine Erwartung, in welcher man sich aber nur zu sehr täuschen dürfte.

Indessen müssen wir zuweilen selbst bei solchen katholischen Missionaren, in deren mehr als kluge Methode wir uns nicht zu finden wissen, daneben eine große persönliche Frömmigkeit anerkennen. Der räthselhafte Verein von unlauteren Elementen und von tief religiösem Leben, den wir so oft an der katholischen Kirche wahrnehmen, zeigt sich hier wieder in der auffallendsten Weise*).

*) Ich führe hier nur ein Beispiel an, das des ausgezeichneten Jesuiten Roberto dei Nobili, eines Verwandten des Papstes Marcellus II. und des Cardinals Bellarminus. Auf der einen Seite wird von seiner Thätigkeit in Indien folgende Schilderung entworfen: „Er beschloß die Sache anders anzugehen, als Xavier, der sich an die niedrigen Kasten wendete. Die Brahminen zu bekehren war seine Absicht. Er gab sich und seine Genossen zu dem Ende für höhere Brahminen vom Westen aus, zeigte ein altindisches Pergament, das er geschmiedet, um die höhere Kaste der Brahminen von Rom zu beweisen, und soll so-

So geschieht es denn, daß auch an den neuentstehenden Kirchen in den Ländern der Heiden die Vorzüge sowohl als die Fehler

gar seine Abstammung von Brahma beschworen haben (?). Er war ein Mann von fürstlicher Geburt und königlichem Anstande; ein still abgezogenes Leben, stolzwürdiges Benehmen selbst gegen Fürsten, tiefe Kenntniß brahminischer Weisheit verschafften seinem Vorgeben Eingang. Mit einer Meisterschaft, die ihres Gleichen sucht, schrieb Robill mehrere Bücher im Tamulischen, ja ein fünftes Weda zu den uralten vieren, welches als Czur-Wedam selbst in Indien für ächt galt und das wegen seiner Uebereinstimmung mit dem Evangelium einen Weg zum Uebertritt der Gelehrten bahnen sollte. Ein Heldengedicht seines Genossen Boshchi bewährte dieselbe Gewandtheit in Sprache und ächt indischer Anschauungsweise. Annahme brahminischer Verehrung, brahminische Kleidung und Lebenssitte zog nun auch die verächtliche Behandlung der unteren Kasten durch die Jesuiten nach sich. Wie sie die römische Situzie abfichtlich zur Unverständlichkeit (?) durch Sanscritwörter entstellten, so mußten sie nun auch kirchliche Gebräuche Roms mit heidnischen Ceremonien mischen. Die Namen der Götter wurden mit Namen der Heiligen vertauscht, häßliche Bilder mit schöneren und besonders dem Crucifix. Der Zweck konnte nicht anders als erreicht werden; Brahminen bekehrten sich oder vielmehr bekanteten sich zu der neuen Modification ihres alten Heidenthums, Tausende scharten sich um sie u. s. w. — Als durch die einfacheren Mönche anderer Orden die Kunde vom Verfahren der Jesuiten nach Europa kam, da erhob sich manche gewichtige Stimme gegen diesen Verrath am Christenthume. Sie wurden von Rom aus abgemahnt, aber vergebens u. s. w.“ So Inspektor Professor Hoffmann in seiner allgemeinen Einleitung zur Geschichte der Entwicklung der christlichen Missionen in Vorderindien. — Auf der andern Seite aber muß der protestantische Missionar Dr. Bernhard Schmid ein Geständniß ablegen, welches man nach dem allen sicher nicht erwartet hätte. In einer schätzenswerthen Uebersicht der Tamulischen Literatur berührt er auch die Schriften der katholischen Missionare. Unter diesen erwähnt er „eine Anweisung, wie christliche indische Katecheten ihre Amtspflichten zu erfüllen haben; ein Werk, in welchem im grössten Theile der Geist des wahren, lebendigen Christenthums athmet, von Robertus a Nobilibus. Viele Stellen daraus sind mit wenigen Veränderungen von protestantischen Missionarien neuerlich gedruckt worden.“ Man findet beide Stellen in dem Magazin für die neueste

des Katholicismus und des Protestantismus sich abspiegeln. Die ganze jetzige Thätigkeit der Kirche nach Außen kann, wie ihr innerer Zustand ein interimistischer ist, nur als eine vorläufige und vorbereitende angesehen werden. Wir dürfen hoffen, daß eine bessere Zeit im Anzug ist. Glauben wir, daß eine Neubelebung der alten Kirche durch den Geist, der sie am Anfang ihrer Geschichte erfüllte, möglich, daß sie verheißen, daß sie nahe bevorstehend ist, so ist damit auch die Hoffnung gegeben, daß die erneuerten Gaben des Geistes die Kirche auch noch zur vollkommenen Erfüllung ihres Berufs unter den Heiden befähigen werden. Denn so tief und wahr die religiöse Erfahrung bei vielen der jetzigen Boten des Evangeliums, so aufrichtig und ernst ihre Entfagung und Aufopferung ist, doch mangelt es ihnen, wie der Kirche, von der sie ausgegangen sind, an den Kräften, mit welchen die ersten Sendboten Christi ausgerüstet waren. Dieß sollte man von beiden Seiten erkennen und sich im vereinigten Gebete an den wenden, der seine Gemeinde wieder reich machen kann an himmlischen Gaben wie vor Alters. Deffnet sich aber die Quelle dieser ursprünglichen Kräfte wieder, die so lange verschlossen oder versiegt zu sein scheint, dann dürfen wir hoffen, daß, wie in die Kirche Christi überhaupt, so auch in ihre Wirksamkeit unter den Heiden die wahre Einigkeit und die wahre Reinheit wieder zurückkehrt.

Sechshunddreißigste Vorlesung.

(Gelesen den 12. März 1845.)

Meine Herren! Am Ende unserer Auseinandersetzung über die einzelnen Verschiedenheiten der beiden Kirchen angelangt, müssen wir jetzt zum Schlusse unsern Gesichtskreis noch einmal erweitern und unsern Blick auf den Gesammtzustand der Kirche richten. Anknüpfend an die Betrachtungen, welche wir im ersten Haupttheil unserer Vorlesungen angestellt haben, müssen wir jetzt zusehen, welche Aussichten sich für die Zukunft der beiden Kirchen ergeben.

Wir schlossen die Betrachtungen unseres allgemeinen Theils mit der Darstellung des Schicksals, dem die Kirche der Reformation gegen die Erwartung ihrer Stifter verfallen ist. Wir erkannten die großen Uebelstände, welche daraus entsprungen sind, daß die Reform der Kirche nicht mehr anders als in der Form des Schisma unternommen werden konnte. Wir beklagten das Schicksal der protestantischen Kirche, welche in der neueren Zeit auf manchen ihrer Gebiete sich weiter, als es die katholische Kirche jemals gethan, von der Lehre entfernt hat, welche unsere Reformatoren für die seligmachende Wahrheit hielten. Die theilweise Auflösung der christlichen Tradition, die Verkümmernng christlicher Erkenntniß und religiösen Lebens, welche in das protestantische Volk eingedrungen ist, hat für den Anhänger der Lehre der Reformation etwas so Niederschlagendes, daß schon deswegen die Frage, ob nicht eine Bewahrung oder Wiederanknüpfung der

kirchlichen Einheit wünschenswerth und nothwendig wäre, ihn ernstlich beschäftigen muß.

Allein ehe wir uns dazu verleiten lassen, im Namen unserer Reformatoren den geschehenen Schritt der Trennung zu bereuen, müssen wir den wirklichen Zustand der katholischen Kirche klar in das Auge fassen und die zusammenfassende Vergleichung dieses Zustandes so wie des katholischen Lehrsystems mit der protestantischen Lehre muß zwar nicht das Bedauern über das Vorgefallene, aber jede Anwendung von Reue über die Kirchentrennung aufheben.

Denn es gilt hier wieder, was wir schon am Anfang dieser Vorlesungen aussprachen. Die Abwendung der neueren Zeit vom lebendigen Christenthum ist eine gemeinsame Schuld beider Kirchen und beide haben, jede in ihrer Weise, darunter gelitten. Es gibt Gegenden, wo der Zustand des katholischen Volkes besser ist, als der Zustand des protestantischen Volkes derjenigen Länder, wo es mit der protestantischen Kirche am schlechtesten steht. Sehen wir aber auf das Ganze der katholischen Kirche, so kann es uns nicht entgehen, daß sie in solchen Gegenden des besten Zustandes sich erfreut, welche die nächsten und lebendigsten Einwirkungen des Protestantismus erfahren haben. Es gilt dieß von Deutschland, von England und Irland und gewissermaßen auch von Frankreich. Wo sie von jedem Einfluß der Reformation und der protestantischen Literatur unberührt geblieben, gerade da stellt ihr Thun und stellen die Früchte, die es getragen hat, kein beneidenswerthes Beispiel dar. Schon zwischen der katholischen Kirche in Deutschland und Italien besteht ein Unterschied zu Ungunsten des letztern. Ihr noch tieferer Verfall in Portugal und in Spanien, auch unabhängig von den Calamitäten, welche dort in neuester Zeit über sie ergangen sind, ist Thatsache. Das merkwürdige Buch des Engländers *Borrow the bible in Spain* enthält, obwohl sein Verfasser ein etwas scharfer Gegner des Katholicismus ist, doch genug factische und unangreifbare Beweise für diese Behauptung. Liefer

aber noch steht die katholische Kirche nach glaubhaften Schilderungen dort, wo sie völlig sich durste gehen lassen, in Südamerika. Je mehr aber die Religion in das wilde Fleisch der Superstition ausartet, desto kraftloser wird sie zur Ueberwindung der Sittenlosigkeit und selbst die mannigfaltigen Mittel der katholischen Kirche zur Leitung des Volkslebens werden in der Hand unwissender und irreligiöser Priester erfolglos, ja verderblich.

Wenn wir von den Früchten der Reformation auch gar nichts weiter in den Kreis der Betrachtung ziehen wollten, als die heilsamen Rückwirkungen, welche sie auf den Katholicismus ausgeübt hat, so müßten uns schon diese allein überzeugen, daß sie ein Werk Gottes zu nennen ist. Wir fanden die ersten Spuren dieser Rückwirkungen schon im Concilium Tridentinum. Namentlich die ersten Sitzungen desselben tragen ihr Gepräge; und wir haben uns überzeugt, wie viel gewonnen wäre, wenn nur wirklich das kirchliche Leben in volle Congruenz mit all den Bestimmungen gesetzt würde, welche dort über Dogma und Reformation getroffen worden sind, wenn es dahin käme, daß nicht mehr die Hoffnungen, welche die Festsetzungen des Concils in uns erwecken, in so manchen Fällen durch die Wirklichkeit getäuscht würden. Dieß ist es besonders, was selbst die Puseyiten in England als das Haupt Hinderniß der Wiedervereinigung mit Rom betrachten. Erst muß die Kirche von Rom praktisch sich reformiren und sich mit dem, was sie theoretisch ausspricht, in vollen Einklang versetzen. Selbst der Bischof Wiseman, vom Papste nach England gesendet, um die Vereinigung der Orforder Schule mit Rom vollends herbeizuführen, hat in seinem höchst bemerkenswerthen Schreiben an Dr. Newman (vom 27. März 1841.) das Bedürfniß einer praktischen Reform anerkannt. Denjenigen, welche diese zur Bedingung der Versöhnung machen, weiß er nur mit der Aufforderung zu antworten: erst sollten sie sich in Liebe mit der Mutterkirche versöhnen, dann sollte mit vereinten Kräften die Reform

unternommen werden *). Aber es ist nicht abzusehen, wie durch unsern Zutritt die katholische Kirche auf einmal den entschiedenen Willen und die Kraft bekommen soll, das zu thun, was sie so lange nicht gethan hat. Wir würden von ihr ohne weiteres absoibirt werden und ein Sinken, nicht eine Reinigung ihres Lebens wäre zu erwarten. Ihr selbst zu Liebe müssen wir in der Trennung annoch verharren. Im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert ist die katholische Wissenschaft durch die Jesuiten restaurirt worden. Aber der neueren Zeit gegenüber reicht die katholische Kirche mit Bellarmin und Canisius nicht mehr aus. Wirklich hat sie eine idealere Begründung ihres Systems in unseren Tagen hervorgebracht, aber wem verdankt sie diese, als den Deutschen, und wem danken die Deutschen die Befähigung dazu, wenn nicht der Wissenschaft des Protestantismus? Was aber wäre es mit dieser geworden, wenn etwa der dreißigjährige Krieg statt mit einer Gleichstellung der Confessionen mit einer allgemeinen Vernichtung der protestantischen geendigt hätte?

Es gab eine Zeit, wo die katholische Kirche eine vorher nie an ihr bemerkliche Nachgiebigkeit angenommen zu haben schien, und die Gedanken an Beilegung des Kirchenzwists sich sehr nahe legten **). Aber eine solche Vereinigung, wie sie im josephinischen Zeitalter gewünscht und angestrebt wurde, von unten her durch die Aufklärung ermöglicht, von oben her durch Veranstaltungen kaiserlicher

*) Vgl. des Verfassers Aufsatz „über das katholische System der Theologen zu Orford“ in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrg. 1842. S. 363. 361.

***) Lavater erzählt in seiner Handbibliothek, Jahrg. 1793, fünftes Bändchen, folgende charakteristische Aeußerung, welche Kaiser Joseph II. während seiner Anwesenheit in Basel im Gespräch mit einem Protestanten, einem Herrn von Wechel fallen ließ: „Ach daß man sich so trennen mußte! Beten wir doch alle „Einen Gott an! Sollte man nicht wieder zusammenkommen „können? Wir einen Schritt — Sie einen Schritt! Der Pabst „könnte zusehen. Wollt' er, desto besser, — wollt' er nicht, so „könn' er 's Maul halten.“

Macht im Gegensatz zur päpstlichen verwirklicht, wäre nicht diejenige Einigung gewesen, deren die Kirche bedarf, und in Anbetracht dessen können wir es nicht so sehr beklagen, daß die Zeiten andere geworden sind, und eine solche Aussicht auf Vereinigung nicht mehr zulassen, wie sie Kaiser Joseph II. sich dachte. Wir leben, wie ich mich am Anfang dieser Vorlesungen ausgedrückt habe, im Zeitalter der Restauration, der politischen, der wissenschaftlichen, der kirchlichen. Auch der alte Hader und Streit ist restaurirt worden. Die katholische Kirche hat Kräfte und Vortheile gewonnen, deren sie sich zum Theil selbst in ihren besten Perioden nicht erfreute. Nirgends sieht sich der Papst, wie vor Zeiten, durch mächtige Mönchsorden, die so zu sagen eine Kirche in der Kirche bildeten, in seiner Macht beschränkt. Durch keine nationalkirchlichen Tendenzen sieht er die Anhänglichkeit der katholischen Christen an den heiligen Stuhl geschwächt. Der Jansenismus ist fast bis auf die letzte Spur erloschen, die Grundsätze des alten Gallicanismus werden nur noch von Juristen wie Dupin vertreten. Schon Napoleon sah in Frankreich einen Clerus heranwachsen, der nichts Gallicanisches mehr an sich hatte, und dieser ohne Ausnahme ultramontane Clerus hat jetzt die Bischofsstühle von Gallien inne.

In Deutschland sterben die Männer des josephinischen Zeitalters aus, die von der Tendenz des gelehrten Freiherrn von Wessenberg treten zurück, die Sailer'sche Schule ist auf beklagenswerthe Weise im Verschwinden begriffen und wagt, ohnehin auf dem wissenschaftlichen Gebiete überflügelt, nur noch schwache Regungen gegen die neueren kirchlich-politischen Richtungen. Selbst Mähler und Klee gehörten einer Generation an, welche durch den Eifer der allerneuesten Vorkämpfer der Hierarchie bereits überholt ist. Und mehr noch als an jenen Theologen hat die katholische Kirche Deutschlands an Franz Baader verloren; auch ist wenig Hoffnung, daß die Nachwirkung seiner Schriften die Sphäre seines Einflusses erweitern werde. Zwei Uebel stellen sich im Zusammenhang mit den jetzigen ultramontanen Bestrebun-

gen ein, welche wir nicht genug beklagen können. Durch die Weise ihrer Polemik tragen sie nicht wenig dazu bei, den Confessionen die Stellung politischer Parteien zu geben und die bittere Schäßigkeit, mit welcher alle politischen Parteinngen behaftet sind, auf das kirchliche Gebiet zu verpflanzen. Das andere Uebel ist die absichtliche Hervorkehrung religiöser Gebräuche, welche vor andern den Vorwurf der Superstition auf sich ziehen und dem Christenthum mehr Widerspruch als Anerkennung bei den Zeitgenossen zu erwecken geeignet sind.

Schon zeigen sich in der katholischen Kirche selbst gewaltige Reactionen gegen diese Fortschritte der Restauration, aber sie gehen leider von einer Seite aus, von welcher für das wahre Wohl der Kirche Christi nichts gehofft werden kann. In Frankreich ist die Presse bereits wieder von den heftigsten Declamationen gegen Ultramontanismus, Jesuiten u. s. w. erfüllt und Universität und Hierarchie haben den Kampf gegeneinander aufgenommen, dessen Ausgang noch Niemand bestimmen kann. Die entsprechende Erscheinung in Deutschland ist die neulatholische oder deutschlatholische Separation.

Es ist mir rein unmöglich, diesen Versuchen zur Gründung einer deutschlatholischen Kirche, welche von der Masse der Tagesblätter mit einer solchen Eier und mit so viel Schäßigkeit gegen die katholische Kirche ausgebeutet werden, irgend eine Bedeutung für das Heil der Kirche beizumessen. Diejenigen Dinge als irrig oder als lästig einzusehen, gegen welche diese Leute am lautesten protestiren, ist die allergeringste Kunst. Ihre Tendenz ist eine so rein negative, daß sie keine einzige der Bedingungen in sich tragen, welche dazu gehören, um zum mindesten eine respectable Sekte zu gründen. Sie haben, ihrer Mehrzahl nach, bereits klar genug zu verstehen gegeben, daß es ihnen nicht im geringsten darum zu thun ist, den Inhalt der heiligen Schrift sich anzueignen und ihn in's Leben einzuführen; sie haben es nicht unterlassen können, gleich von vorneherein das apostolische Glaubens-

bekennniß so zu verwässern, daß man schon daraus allein sieht, wie ihr Evangelium nichts als die Aufklärung des gewöhnlichen protestantischen Zeitgeistes ist. Ebendeshwegen hat aber auch die Ostentation mit den Namen katholisch und deutsch-katholisch keinen Sinn. Warum diese Neukatholiken nicht insgesammt protestantisch werden, dafür ist kein triftiger Grund abzusehen. Ich sage dieß nicht, als wollte ich den Gewinn der protestantischen Kirche, den sie hiedurch machen könnte, hoch anschlagen. Eben so niedrig müßte ich ihn schätzen als den Verlust, den die katholische Kirche an ihnen erleidet. Protestanten dieser Art haben wir schon genug und eine numerische Vermehrung derselben kann da, wo nicht die Masse, sondern der innere Werth gewogen wird, von gar keiner Bedeutung sein. Die katholische Kirche aber kann, wenn auch eine Million von aufgeklärten Leuten aus ihr austräte, diesen Verlust noch eben so gut verschmerzen, als jene drei Millionen unirter Griechen, welche vor wenigen Jahren die Gewalt des nordischen Selbstherrschers ihr entrißten hat. Für ein Unglück dürfen wir die Entstehung einer eignen aufgeklärt-rationalistischen Kirche, meiner Ansicht nach nicht halten. Wenn die deistisck Gesinnten zu eignen Gemeinden sich sondern, so treten sie dadurch zu den alten Kirchen, welche den überlieferten Glauben nur um so treuer festhalten werden, in ein ähnliches Verhältniß, wie einst die Proselyten des Thors zu den Israeliten *); und ich glaube, man kann nichts Begründetes dagegen einwenden, wenn um das Heiligthum der Kirche eine solche den Vorhof darstellende Sphäre sich bildet. Ja auch eine günstige Seite läßt sich vielleicht der neukatholischen Seltenstiftung abgewinnen. Sie gibt uns Andern ein Beispiel von Thätigkeit, das wir nachahmen dürften, sie zeigt uns thatsächlich, wie viel Religionsfreiheit, wie viel Möglichkeit

*) Freilich mit dem Unterschied, daß die Proselyten des Thors sich auf dem Wege der Annäherung zum positiven Glauben befanden, unsere Deisten aber auf der Flucht von demselben weg begriffen sind!

zum entschiedenen Auftreten wir in Deutschland bereits haben, wenn wir nur Gebrauch davon machen wollen. Sie dient dazu, da, wo man das Bedürfniß unserer Zeit nach Religionsfreiheit noch nicht beachtet hat, die Anerkennung desselben zu fördern und die Freiheit des Wirkens zu erweitern.

Hat die katholische Kirche einen großen und heilbringenden Fortschritt gemacht, so ist es der, daß auch sie die Nothwendigkeit der Trennung des Geistlichen und Weltlichen, des Kirchlichen und Politischen einsieht. Einst waren es die Reformatoren, welche dieß Princip aussprachen; aber ausgeführt haben sie es nicht. Jetzt sind es, und dieß gehört zu den besten Zeichen der Zeit, die Katholiken, welche in England und Irland, in Frankreich und Belgien die scharfe Sonderung und die Unabhängigkeit beider Sphären verlangen. Die weltliche Theorie des Mittelalters, welche alle weltliche Macht als Ausfluß der geistlichen und den Kaiser als des Papstes Lehensmann betrachtete, war eine Quelle des Unheils und des Hasses der Nationen gegen den Katholicismus geworden. Diese Theorie wird von den neuesten Katholiken unanwunden aufgegeben. Nicht nur Mdhler erklärt: „es versteht sich von selbst, daß sich die Rechte des Papstes schlechterdings „nur auf rein kirchliche Angelegenheiten erstrecken, und wenn es „während des Mittelalters anders war, so lag die Ursache dieser „Erscheinung in besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der „Zeit“ *). Eine ähnliche Sprache führen hochgestellte Bischöfe, und zwar nicht etwa gallicanische, sondern solche, die als Vertreter des ultramontanen Systems ihre Stimme erheben **).

*) Symbolik, 6. Aufl. S. 392.

***) Gegen den Cardinal Bonald, Erzbischof von Lyon und Primas von Gallien, war wegen seines Verwerfungsurtheils über das Kirchenrecht von Dupin die Staatsgewalt eingeschritten. Dieß veranlaßte den Bischof von Chartres zu einem Schreiben an den Minister Martin du Rober, worin der Bischof, abweisend die Beschuldigungen, welche vom Standpunkt der gallicanischen Kirche aus dem ultramontanen System gemacht werden, folgendes auf-

Will die katholische Kirche dieser bessern Einsicht mit Consequenz nachgeben, so wird sie endlich auch das *compelle intrare* des Auktoritätsbegriffes aufgeben und auf Mittel des Zwanges zur Bekehrung verzichten müssen. Denn ist es einmal in voller Wahrheit die Kirche nicht ein Reich von dieser Welt ist, so wird sie Mittel, der List sowohl als der Gewalt, zur Erreichung der Wahrheit sich nicht mehr bedienen dürfen. Die Theorie des Beltraminus sowohl als des Thomas von Aquinum lautet dahin, die Kirche dürfe allerdings zur Bekehrung derer, die ihr nie angehört haben, d. h. der Juden und Heiden, keine Gewalt anwenden, aber bei denjenigen, welche durch den Empfang der Taufe unter ihre Jurisdiction getreten sind, dann aber den Gehorsam ihr verweigert haben, das heißt also bei den Apostaten und den Häretikern, stehe es ihr zu, Mittel der Gewalt zu brauchen, um sie zur Unterwerfung zu zwingen. Ich weiß nicht, in wie weit dieser Grundsatz, der die ganze protestantische Kirche mit dem Religionskrieg bedroht, von neueren Dogmatikern zurückgenommen worden ist; auch wird sich schwer bestimmen lassen, ob die päpstliche Protestation gegen den westphälischen Frieden bereits als antiquirt betrachtet werden darf; die bekannte Einsprache des Papstes gegen die Beschlüsse des Wiener Congresses ließe eher das Gegentheil vermuthen. Noch sind vor der syrtinischen Kapelle die Gemälde zu sehen, welche die Scenen der Bluthochzeit vorstellen. Noch hat das *corpus juris canonici*,

stellt: „Der Pabst, den wir nicht als einen Gott betrachten (nach dem empörenden Ausdruck eines halbofficiellen Journals), sondern als den, der von dem Erlöser beauftragt ist mit der Regierung und obersten Leitung der geistlichen Dinge, — dieses Haupt der Priesterschaft hat einige Jahrhunderte lang auch in zeitlichen Angelegenheiten und über die großen Nationen eine sehr ausgedehnte Macht geübt; aber diese Macht hatte ihren Ursprung in der Zustimmung der Könige und der Völker und keineswegs im Evangelium, wo geschrieben steht: mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Vgl. Augsburger allgemeine Zeitung vom 28. Februar 1845.

zum entschiedenen Auftreten wir in Deutschland bereits haben, wenn wir nur Gebrauch davon machen wollen. Sie dient dazu, da, wo man das Bedürfnis unserer Zeit nach Religionsfreiheit noch nicht beachtet hat, die Anerkennung desselben zu fördern und die Freiheit des Wirkens zu erweitern.

Hat die katholische Kirche einen großen und heilbringenden Fortschritt gemacht, so ist es der, daß auch sie die Nothwendigkeit der Trennung des Geistlichen und Weltlichen, des Kirchlichen und Politischen einsieht. Einst waren es die Reformatoren, welche dieß Princip aussprachen; aber ausgeführt haben sie es nicht. Jetzt sind es, und dieß gehört zu den besten Zeichen der Zeit, die Katholiken, welche in England und Irland, in Frankreich und Belgien die scharfe Sonderung und die Unabhängigkeit beider Sphären verlangen. Die weltliche Theorie des Mittelalters, welche alle weltliche Macht als Ausfluß der geistlichen und den Kaiser als des Papstes Lehensmann betrachtete, war eine Quelle des Anheils und des Hasses der Nationen gegen den Katholicismus geworden. Diese Theorie wird von den neuesten Katholiken unannunden aufgegeben. Nicht nur Röbler erklärt: „es versteht sich von selbst, daß sich die Rechte des Papstes schlechterdings nur auf rein kirchliche Angelegenheiten erstrecken, und wenn es während des Mittelalters anders war, so lag die Ursache dieser Erscheinung in besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit“^{*)}. Eine ähnliche Sprache führen hochgestellte Bischöfe, und zwar nicht etwa gallicanische, sondern solche, die als Vertreter des ultramontanen Systems ihre Stimme erheben^{**}).

*) Symbolik, 6. Aufl. S. 392.

**) Gegen den Cardinal Bonald, Erzbischof von Lyon und Primas von Gallien, war wegen seines Verwerfungsurtheils über das Kirchenrecht von Dupin die Staatsgewalt eingeschritten. Dieß veranlaßte den Bischof von Chartres zu einem Schreiben an den Minister Martin du Rerd, worin der Bischof, abweisend die Beschuldigungen, welche vom Standpunkt der gallicanischen Kirche aus dem ultramontanen System gemacht werden, folgendes auf-

neneſte ſeit 1815 etwas Unheimliches, Liſtiges an ſich hat, was ſich als Folge eines gewiſſen Zerfalles mit der Wahrheit und Wiſſenſchaft und der großen Verluſte an äußerer Macht, die er erlitten hat, begreifen läßt. Aber ich wenigſtens kann dieſen ſchlimmen, beunruhigenden Geiſt noch nicht für den allein herrſchenden in der heutigen katholiſchen Kirche und ebendeshalb das Uebel noch nicht für unheilbar halten. Ich habe in dieſen Vorleſungen es um ſo weniger für meine Aufgabe gehalten, dieſe Seite, das Unheil des Jeſuitismus, ganz beſonders zu betonen, weil dieß gegenwärtig ohnehin von Unzähligen, und zwar, wie mir ſcheint, im Uebermaaß geſchieht. Denn ein Uebermaaß, eine Ungerechtigkeit iſt es, wenn man den römischen Katholicismus unſerer Tage mit dem Jeſuitismus geradezu identiſch ſetzt, wodurch man nicht ſelten Antipathieen gegen das in der römischen Kirche vorhandene Chriſtliche theils bei ſich zu rechtfertigen, theils bei Andern zu wecken und zu nähren ſucht. Die öffentliche Meinung betrachtet, und zwar mit Recht, die Jeſuiten als die Repräſentanten deſſenigen Systems im Katholicismus, welches Liſt und Gewalt in majorem Deum gloriam fortwährend für erlaubt hält. Daher die wohlgegründete Antipathie gegen den Orden, welche dormalen der Radicalismus in der Schweiz ſo gut auszunutzen weiß. Wächten doch bei ſo unheildrohenden Verhältniſſen, wie ſie mit der heutigen Ausbreitung des Jeſuitenordens verbunden ſind, Biſchöfe und Päbſte ſich hüten, ſich ſelbſt und die katholiſche Kirche mit dem Jeſuitismus zu identiſiciren. Traurige Zeichen der Zeit, welche dieſen Anſchein veranlaſſen, laſſen ſich nicht abläugnen. Nur wenige, aber eben doch einige Symptome anderer Art ſtehen ihnen zur Seite, wie z. B. die von Rom an die Biſchöfe Irlands ergangene Abmahnung von der Theilnahme an der politiſchen Agitation, — einzelne Thatſachen, welche Hoffnung erwecken können, daß die Zeit kömmt, wo der Pabſt ſeine mittelalterliche Rolle, Fürſten und Völler zu entzweien, als aufgegeben betrachtet und es vorzieht, die ehrwürdigeren Stellung einer Frieden ſtiftenden,

das Vertrauen und den Dank der christlichen Nationen verdienenden Macht einzunehmen.

Wir richten jetzt unser Augenmerk noch auf die protestantische Kirche. Wir haben uns früher schon über ihr Schicksal und ihren jetzigen chaotischen Zustand verbreitet und kommen auf diesen jetzt nur in der Absicht noch einmal zurück, um zu sehen, welches Prognosticon für die Zukunft man ihr aus den Erscheinungen der Gegenwart zu stellen hat.

Wie in England und Amerika die Spaltung in Secten, so ist bei uns neben der Sonderung in eine Menge von großen und kleinen Landeskirchen die Entzweiung der theologischen Richtungen innerhalb der Kirche der hervorstechende Charakter. Der Nerv dieser Entzweiung ist das, was wir freie Wissenschaft nennen. Unter diesem schönen Namen ist es theils halbchristlichen, theils entschieden nichtchristlichen Denkweisen, die eigentlich gar nichts mit der Kirche Christi zu schaffen haben, gelungen, sich als protestantische Theologie auf Kathedern und Kanzeln geltend zu machen. Das lange Fortbestehen eines so schreiend unnatürlichen Mißverhältnisses ist unmöglich. Seine Entstehung ist überhaupt nur daraus erklärlich, daß unsere meisten gelehrten Theologen so wenig Erfahrung und Anschauung haben von dem, was das positive Christenthum eigentlich ist und was es vermag. Diese Anschauung fehlt ihnen aber vorzüglich deswegen, weil sie bloß in den Hörsälen der Schulweisheit von der christlichen Religion Notiz bekommen und sie nie in ihrer Wirkung auf das Leben einer Gemeinde beobachtet haben. Die Gelegenheit dazu ist aber das, was bei dem Verfall und der Stagnation kirchlicher Thätigkeit unter uns noch Unzähligen fehlt. Diese Stagnation und die damit zusammenhängende Trennung von Wissenschaft und Leben ist es, woran wir leiden. Darum sind auch die Leistungen unserer trefflichsten wissenschaftlichen Theologen so unpraktisch, unvolksthümlich und wirkungslos, worüber neulich Wolfgang Menzel in seinen Renjahrsbetrachtungen so kräftige Worte gesprochen hat.

Wenn das Gemeindeleben und die Thätigkeit von Synoden wieder in ihre vollen Rechte eingesetzt werden, wenn die Freiheit der religiösen That errungen sein wird, dann werden diese unnatürlichen Uebelstände hoffentlich wegfallen, das Heterogene wird sich sondern, das Homogene verbinden und dadurch eine ganz neue Wirksamkeit entfalten.

Zwei Ereignisse können wir hier nicht ganz unerwähnt lassen, denen gewöhnlich eine weit größere Bedeutung zugeschrieben wird, als ihnen gebührt. Ich meine die theilweise Union der lutherischen und reformirten Kirche und den Gustav Adolf-Verein.

Was die erstere betrifft, so kann ich, wenigstens in dem Maße als der Indifferentismus und die Staatsgewalt an ihr gearbeitet haben, sie nicht für ein Werk Gottes halten. Indessen ist sie auch da, wo sie auf solche Weise zu Stande gekommen, nun einmal als *fait accompli* hinzunehmen. Aufrichtig willkommen könnten wir sie heißen, wenn die christliche Kirche durch die Vereinigung neue Kräfte zur Ueberwindung nicht-christlicher Elemente bekommen hätte. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie von denjenigen dargestellt, welche ihre Vertheidigung noch am besten führen. Aber der Erfolg hat bis jetzt ihre Verheißungen nicht bewährt, er scheint vielmehr die Befürchtung derjenigen zu rechtfertigen, welche durch die Union nur die Deorganisirung der Kirchenordnung, die Auflöfung der Kirchenlehre und die innere Entzweiung der Kirche befördert zu sehen glaubten. Eine wahre Union könnte nur da erwartet werden, wo sie durch eine neue positive Einsicht in die Lehre des Heils und das Wesen der Kirche vorbereitet wäre und durch Glaubensthaten, wie die, aus denen die Reformation hervorgegangen, realisirt würde. Eine ächte Union würde diejenige sein, welche den Keim einer Wiedervereinigung aller in Confessionen getrennten Christen in sich enthielte. Der wahre Geist des Friedens ist nicht da, wo man die katholische und griechische Christenheit im günstigsten Falle ignorirt, sondern da, wo man als letztes eigentliches Ziel unserer Hoffnungen und Wünsche die Wiedervereinigung aller, die auf den Namen Christi getauft sind, im Auge hat.

Aus dem Gedanken gemeinsamer Opposition gegen die katholische Kirche ist eine Union anderer Art, der Gustav Adolf-Verein entsprungen. Verzeihen Sie mir, daß ich auch hier nicht ganz in den Jubel unserer Umgebungen einstimmen kann. Auch für mich hat es eine erfreuliche Seite, zu sehen, wenn Nationalisten und Nicht-Nationalisten durch persönliche Berührung einander näher kommen und größeres Vertrauen zu einander schöpfen, als sie in der Isolirung zu gewinnen vermochten. Aber um wie vieles erfreulicher wäre es, wenn der Gegensatz gegen den eigentlichen Erbfeind der Kirche Christi, den Pantheismus und Atheismus, diejenigen, denen Christus wenigstens als Vorbild der Tugend und als sündloser Mensch noch heilig ist, hingetrieben hätte zu näherem Anschluß an uns, welche in ihm den Sohn des lebendigen Gottes anbeten. Statt dessen glaubt man sich vor allem zu einer Schlachtreihe gegen den äußeren Feind vereinigen zu müssen, man führt dann den Vertheidigungskampf gegen ihn, was freilich ganz natürlich ist, mit sehr äußerlichen Mitteln, und erweitert durch das alles die Kluft, welche katholische und evangelische Christen, die Bekenner des gemeinsamen Erbsers von einander trennt. — Die Pflicht der Humanität, durch Geldbeiträge die protestantischen Kirchen und Schulen zu unterstützen, ist durch das, was ich so eben gesagt habe, natürlich nicht im mindesten ausgeschlossen.

Wende ich mein Auge zurück zu dem leuchtenden Bild der urchristlichen Kirche, das ich in früheren Vorlesungen Ihnen darzustellen versuchte, als das Ideal, dem auch die Kirche der Zukunft wieder gleich werden muß, erweitert sich mein Herz zu der Liebe, welche alle umfaßt, die durch die Taufe in Christum eingepflanzt sind und seinen heiligen Namen noch nicht abgeschworen haben, erkenne ich diese alle in ihrer Gesamtheit als das Volk des Bundes, welches die gleiche große Verantwortung vor Gott hat, aber zugleich die Anwartschaft auf eine neue Ausgießung des Geistes aus der Höhe, welcher die wahre Einheit der Gläu-

bigen herstellen wird, — dann erscheint es mir in voller Klarheit, daß die vielgepriesenen Werke und Veranstaltungen der Menschen, die in der Welt um so mehr Aufsehen machen, je mehr sie aus dem Geist der Welt hervorgegangen, für das wahre Heil der Kirche Jesu nichts, gar nichts vermögen.

Die streng restaurative Richtung in der protestantischen Kirche trägt die besten Elemente einer schönen Zeit in sich. Sie ist zum großen Theile von einem Impuls des Geistes Christi ausgegangen, und die ehrwürdigsten Theologen, denen das apostolische Christenthum Geist und Leben ist, gehören ihr an. Aber wie wenig sie das große Ziel der Kirche im Auge haben, sieht man an der Schroffheit, mit welcher die meisten von ihnen auch die Ansichten der Reformatoren über den Katholicismus re-
 pristiniren. Aus der Tiefe des lutherischen Glaubens allein kann, wie Menzel ganz richtig gesagt hat, die Versöhnung mit unseren katholischen Brüdern kommen. Aber dieser lutherische Glaube tritt, wo er sich neu belebt hat, ganz so geharnischt auf, wie er einst zu Grabe gegangen; er meint, die Zeit sei noch dieselbe, wie damals, wo er den Schauplatz verließ oder wo er ihn zuerst betrat, er erkennt alle ihre Zeichen, die in den Constellationen der neuern Weltgeschichte liegen. Statt daß wir uns gedrungen fühlen, die Noth der ganzen Christenheit zu Herzen zu nehmen, für alle ihre Glieder eine Wiederkehr der ursprünglichen Gaben des Geistes und eine Wiederbelebung alles noch vorhandenen Guten zu erstreben und dabei die Formen, in denen der Herr der Kirche die Kirche wiederherstellen will, ihm zu überlassen; erwecken wir wieder den alten Particularismus und fordern ohne Noth unsere katholischen Mitchristen zu Antipathieen heraus, statt, wenn sie uns Böses erweisen, dieß mit Gutem zu überwinden.

Nur wenige sind es, welche die Pflicht erkennen, das was uns mit dem Katholicismus gemeinsam ist, hervorzuheben, um desto mächtiger den Geist des Widerspruchs, der in der Welt ist, zu bekämpfen. Diese Wenigen sind dann alsbald der Verklümbung

ausgesetzt, als hätten sie es auf ein weltliches Bündniß mit den Katholiken zur Unterdrückung der Ungläubigen abgesehen. Zur Abweisung solcher Insinuationen erkläre ich noch einmal feierlich, daß von einer Verständigung evangelischer Christen mit den katholischen nur dann die Rede sein kann, wenn die Letzteren die alten Sünden ihrer Kirche bekennen, und nicht mehr mit Inquisition und Kreuzzug, sondern nur mit den Waffen des Glaubens und des Wortes den Kampf unternehmen.

Ich habe in der protestantischen Kirchenlehre und im protestantischen Kirchenwesen die Punkte bezeichnet, an welchen es den Reformatoren nicht gelungen ist, katholische Irrthümer zu bekämpfen, ohne sich entgegenesetzten Extremen zu nähern. Alle Mängel, die an ihrer Stiftung haften, habe ich ohne Schonung beim rechten Namen nennen zu müssen geglaubt. Aber ich habe es nicht verkannt und verläugnet, daß die Reformatoren in ihren Hauptlehren ewige Wahrheiten ausgesprochen haben. Diese Wahrheiten, sofern ihnen in der katholischen Kirche der Eingang noch nicht verstatet ist, halten uns noch, und wenn alle unsere Kirchenformen gänzlicher Vertrümmung und Zerbröckelung verfallen sollten, so werden die unschätzbaren Wahrheiten evangelischer Lehre sich eine Gemeinde von Gläubigen erhalten, in der sie fortleben, zum beständigen Zeugniß gegen jene Kirche, welche den festen Bau ihres hierarchischen Organismus und die Tradition ihrer Unfehlbarkeit, worin sie ihre Stärke fühlt, höher achtet, als die Durchführung des reinen Evangeliums in Erkenntniß und Leben.

In dem Anfang der Reformation lag der Keim und die Möglichkeit zu einer nicht nur relativen, sondern vollkommenen Wiederherstellung, Reinigung und Verklärung der Kirche. Aber nur zu früh ist durch Schuld der Menschen die Entfaltung dieses Keimes gehemmt, eine neue Periode des Stillstands herbeigeführt und das Ziel der wahren Wiederbelebung der gesammten Kirche in so ferne Zeiten hinausgerückt worden, daß es für den Blick der Meisten verschwunden und selbst die Sehnsucht darnach erlo-

schen zu sein scheint. Indem wir uns aber das letzte und höchste Ziel der Führungen Gottes mit der Kirche neu zu vergegenwärtigen und unsere Hoffnung auf Erreichung desselben zu beleben suchen, treten wir der Reformation und der protestantischen Kirche, in der wir diese Hoffnung noch nicht wahrhaft realisiert finden können, keineswegs zu nahe. Gerade die von den Reformatoren neu ausgesprochenen Wahrheiten werden erst noch in der Kirche der Zukunft ihre volle Wirksamkeit entfalten, und dieß um so gewisser, je mehr sie noch immer von Rom verkannt und verlängert werden. Die Frage ist nur, ob nicht das Zeugniß der Reformatoren selbst in der katholischen Kirche dereinst noch Früchte tragen wird. Gewiß dürfen wir hoffen, daß noch eine ganz außerordentliche Gelegenheit und Aufforderung zur Sinnesänderung und zur Reinigung ihrer selbst, der römischen Kirche zu Theil werden wird. Ob sie aber, und wie weit sie, wenn dieser Moment eintritt, auf die göttlichen Absichten eingehen wird, das wissen wir nicht. Wir können es nicht wissen, weil es ganz in die Freiheit der Menschen gegeben ist und weder das ewige Gleichbleiben des Katholicismus, noch sein Anderswerden durch unabänderliches Verhängniß feststeht. Jetzt freilich ist für eine hingebende Berücksichtigung der im Protestantismus enthaltenen Wahrheiten von Seiten der katholischen Kirche die Stimmung noch eine sehr ungünstige, und eine wesentliche Umstimmung kann so lange, bis die großen Weltverhältnisse sich verändern, schwerlich erwartet werden.

In welcher Weise eine solche Veränderung der Weltverhältnisse eintreten könnte, darüber meine Vermuthungen vorzutragen, muß ich mir hier versagen. Nur eines gestatten Sie mir als Ahnung auszusprechen. Wenn der große politische Kampf des Ostens und Westens, der Europa bedroht, ausgefochten und durch einen, wie ich glaube, unausbleiblichen endlichen Sieg der von dem Westen vertretenen Interessen beendet sein wird, dann etwa, wo nicht schon früher, könnte die Zeit eintreten, wo man die auf das Aeußere und Politische gerichteten Wünsche erfüllt sehen, wo

auch keine confessionell = politische Nebenfrage die Menschheit mehr beschäftigen, sondern die Hauptfrage: Religion oder Nicht-Religion, in den Vordergrund treten wird.

Der Widerwille gegen das Christenthum und gegen seine geistig zügelnde und mäßigende Gewalt macht sich gegenwärtig noch dadurch Luft, daß er Christus und den persönlichen Gott für Reflexe des menschlichen Geistes und Fiktionen des menschlichen Herzens erklärt. Nicht immer wird es hierbei bleiben. Das Christenthum wird eine Macht werden, deren Wirklichkeit man nicht mehr verkennen kann. Christus wird sich in seiner Gemeinde wieder gewaltig offenbaren, der Weltgeist wird gezwungen sein, ihn als seiend anzuerkennen, aber nur um sich in ganz anderer, weit furchtbarer Weise als jetzt gegen ihn aufzulehnen. Möchte doch nicht erst der alsdann zu erwartende Ausbruch eines flammenden Hasses der Welt die Gläubigen zur wahren Versöhnung führen. Wenn es aber einmal so weit gekommen sein wird, dann wird, falls es nicht schon früher geschehen, endlich der alte Neid der Confessionen erlöschen, das Trennende zwischen ihnen verschwinden und das mächtigste Bewußtsein des Gemeinsamen sich geltend machen.

Was dann aus der Hierarchie, was aus dem römischen Bischof geworden sein wird, vermag kein Sterblicher zu bestimmen. Möglich aber ist es, daß viele der katholischen Kirchenhäupter, daß selbst der Vater der Gläubigen auf dem Stuhl des Apostelfürsten einst noch der Wahrheit Gehör geben, die Absichten der göttlichen Gnade erkennen, und sich ihr zu Werkzeugen des Segens für große Gebiete der Kirche hingeben werden.

Eben weil dieß möglich ist, weil wir nicht wissen, was Gott an der katholischen Kirche noch thun, ob er ihr nicht vielleicht eben so große und erleuchtete Lenker und Hirten geben wird, wie im Alterthum, — eben deswegen sind wir verpflichtet, jetzt schon der katholischen Kirche unsere Friedenspräliminarien vorzulegen. Man sage nicht, daß eine Zeit neuer Gehässigkeiten, wie die jetzige, hierzu ungeeignet sei. Gerade der neuentbrannte Zwist

erhöht die Verpflichtung friedlicher Anerbietungen. Denn nie wird der Krieg endigen, wenn wir nicht mitten im Krieg den Frieden einzuleiten versuchen.

Die wiederkehrende Einsicht in das, was uns gemeinsam geblieben ist, und in die Gefahr vor dem gemeinsamen Feind wird mit der Erkenntniß verbunden sein, daß zur Einheit der Kirche nicht Uniformität aller ihrer Theile erforderlich ist. Das Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus als zweier Glieder an einem Leibe kann sich ähnlich gestalten, wie vor Zeiten das Verhältniß der Gemeinden aus Israel und aus den Heiden, welche ungeachtet großer und vieler Unterschiede dennoch eine Kirche bildeten. Diese Einheit, um deren Herstellung vorzüglich der Apostel der Heiden bemüht war, dauerte aber freilich nur so lange, als wahrhaft apostolische Männer an der Spitze der Kirche standen. Erst die Wiederkehr solcher Männer wird auch die Vereinigung zwischen uns, die wir dem heidenschristlichen Typus angehören, und zwischen dem Katholicismus, der in so vieler Hinsicht jener an die Cerimonien des alten Bundes anhänglichen Urgemeinde des apostolischen Zeitalters analog ist, herbeiführen können.

Die katholische Kirche ist nicht so sehr, als wir gewöhnlich annehmen, von jeder Ahnung der Möglichkeit einer Einigung im Geist, ungeachtet bestehender Verschiedenheit der Formen verlassen. Sie hat bereits einzelnen Theilen der orientalischen Kirche, die mit ihr eine Vereinigung im Dogma eingegangen, viel nachgegeben und ihnen große Eigenthümlichkeiten in der Disciplin und kirchlichen Sitte zugestanden. Warum sollte diese Nachgiebigkeit in Dingen der Disciplin nicht einst noch weiter gehen und eine höhere Erleuchtung beide Theile auch im Glauben durch tiefere Erkenntniß und leidenschaftsloseres Aussprechen derselben zur Versöhnung führen können?

Lassen wir uns diesen großen Gedanken nicht so leicht durch kleingläubige Bedencklichkeit und Zweifelsucht zerstören! geben wir die Hoffnung auf eine Zeit nicht auf, in der einst auch der alte Hader der Con-

fessionen, der jetzt noch selbst auf dem Gebiete der Heidenmission seine bitteren Früchte trägt, schwindet und das Ende der Geschichte der Kirche Christi ihrem Anfang ähnlich wird. Zur Wiederkehr ihrer anfänglichen Vollkommenheit bedarf es nur derselben Bedingungen, durch welche die Kirche der Urzeit der Vollkommenheit entgegengeführt wurde. Christus, welcher sie damals mit der Fülle der Gaben ankränzte, ist noch derselbe, und seines Geistes Kräfte sind, nur schlummernd und gebunden in seiner Kirche noch vorhanden. Sie können wieder erwachen, um jenes organische Zusammenwirken aller Glieder des Leibes Christi möglich zu machen, durch welches allein die Kirche zum vollkommenen Mannesalter in Christo heranwachsen kann; nach langer Dunkelheit und Jerrissenheit wird die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche wieder in ihrer ursprünglichen Schönheit hervorleuchten; an diesem herrlichen Ziele der Geschichte werden die verborgenen Führungen ihres Verlaufes sich in Klarheit verwandeln und alle Räthsel der Zulassung des Zwiespalts, in dessen Mitte wir noch leben, sich lösen.

Was uns, denen eine so erhebende Aussicht in die Zukunft sich eröffnet, obliegt, ist, daß wir vor allem uns selbst richten und kein noch so demüthigendes Bekenntniß dessen, was wir und die Unsern gesündigt haben, scheuen. Die Macht göttlicher Wahrheit wird auch unsern katholischen Mitchristen ein ähnliches Bekenntniß abgewinnen. Deuten doch selbst in dem gegenwärtigen Stadium der Unversöhnlichkeit und Selbstüberhebung einzelne Aeußerungen der bedeutendsten Vorkämpfer des Katholicismus darauf hin*).

*) M ö h l e r hat es in einer der trefflichsten Stellen seiner Symbolik S. 353. 354 ausgesprochen: „an das offene Bekenntniß der gemeinsamen Schuld wird sich das Veröhnungsfest anschließen.“ Und selbst G ö r r e s schließt seine Schrift über Kirche und Staat nach Ablauf der Eölnner Irrung mit den Worten (S. 230.): „Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündigt, und weben fort an der Webe menschlicher Irrsal, so oder anders; Keiner hat das Recht, sich in Hoffart über den Andern hinauszusetzen und Gott danket es an Keinem, am wenigsten an denen, die sich seine Freunde nennen.“

Das Bewußtsein gemeinsamer Schuld, tiefer gründend und umfassender ausgesprochen, als es bis jetzt jemals der Fall war, ausgesprochen nicht vor den Menschen allein, sondern vor Gott, wird nicht ohne Frucht bleiben, und seine Frucht wird der Friede der Kirche sein, Friede nach innen, je heißer der Kampf nach außen entbrennt. Nur müssen wir an den menschlichen Maasregeln und Künsten, mit denen es drei Jahrhunderte umsonst versucht haben, völlig verzweifeln, kein Heil der Kirche von weltlichen Mitteln und den Maasnahmen irdischer Klugheit erwarten. Ist auch uns Einzelnen eine geringe Möglichkeit gegeben, zur Wiederherstellung der zerfallenen Gottesstadt mitzuwirken, mögen wir nur das nicht versäumen, wozu ein Jeder von uns berufen ist, sich selbst bilden zu lassen zu einem der lebendigen Steine des Hauses Gottes, um eingefügt zu werden in den herrlichen Bau, der, wenn einst der jetzige Weltbau zerfällt, in göttlicher Größe und ewiger Harmonie sich erheben wird.

Meine Herren! Noch habe ich Ihnen meinen innigen Dank auszusprechen für die Aufmerksamkeit welche Sie diesen Vorträgen geschenkt haben. Sie haben mir Ihre Theilnahme ganz besonders durch die Aufforderung bewiesen, meine Vorlesungen über diesen Gegenstand zu veröffentlichen. Ich zweifle nicht, daß manches Einzelne von dem, was ich hier ausgesprochen, zeitgemäß und in dem gewöhnlichen Kreise theologischer Vorstellungen keineswegs schon enthalten ist. Auch kenne ich keinen unter unseren theologischen Schriftstellern, von dem die Gesamtansicht der kirchlichen Dinge, welche ich hier vor Ihnen entwickelt habe, schon vertreten wäre. Aber eben so deutlich sind mir große Mängel in der Darstellung und Durchführung meiner Ideen bewußt. Indessen, gelange ich zu der Ueberzeugung, daß ich mich über diese Unvollkommenheiten hinwegsetzen darf, dann soll mich keine Furcht vor Verdächtigungen abhalten, diese Vorlesungen und mit ihnen meine ganze theologische Ueberzeugung der Öffent-

lichkeit anheim zu geben. Ihnen gegenüber durfte ich mich mit vollem und unbedingtem Vertrauen aussprechen; denn dieß ist das Glück des Universitätslehrers, daß er an junge Männer sich zu wenden hat, die ihm den offenen Sinn für jede neue und große Wahrheit entgegen bringen; ihr Gemüth ist noch nicht von der Leidenschaftlichkeit, Selbstsucht und Beschränktheit der Parteien in Besitz genommen, welche sowohl in unserer wissenschaftlich genannten Literatur, als in den politisch-kirchlichen Blättern des Tages ihre tyrannische Herrschaft üben.

Ich weiß sehr wohl, wie leicht man von der einen und von der andern Seite, im pseudoprotestantischen und im pseudolatholischen Sinne Mißbrauch mit meinen Ansichten sich erlauben kann. Ja so schlimm ist der gegenwärtige Stand der Parteien, daß ein Jeder, der zur Versöhnung zu sprechen sich gedrungen fühlt, sogar verdächtiger Angriffe auf seinen Charakter gewärtig sein muß. Wer aber dürfte, wenn er eine große und heilsame Wahrheit erkannt zu haben sich bewußt ist, durch diese Rücksichten sich abhalten lassen, für sie Zeugniß abzulegen! So fest und lebendig meine Ueberzeugung von dem Wesen der Kirche und ihrem jetzigen Zustande ist, welche ich diesen Vorträgen zu Grunde gelegt habe, so bestimmt erkenne ich es doch zugleich als meine Pflicht, alles was mir im Einzelnen aus Schrift, Geschichte und wahrer Philosophie entgegengehalten wird, mit möglichster Verläugnung eigensinniger Vorliebe für eigene Gedanken auf mich wirken zu lassen. In diesem Sinne bin ich auch bereit, auf Beurtheilungen und Angriffe von latholischem oder protestantischem Standpunkte, deren Berücksichtigung ein wahres Ergebniß für die Sache verspricht, jederzeit Rede zu stehen.



Verichtigungen.

Zur ersten Abtheilung.

- §. 48 Z. 9 v. u. lies: sofort.
- 100 Z. 15 statt: ein, lies: sein.
- 228 Z. 15 statt: nur, lies: und.
- 290 Z. 11 statt: der inneren, lies: die innere.

Zur zweiten Abtheilung.

- §. 96 Z. 11 v. u. ist der Gedankenstrich vor den Anfang des Satzes zu setzen.
 - 181 Z. 18 v. u. ist und zu streichen.
 - 269 Anm. Z. 1 lies: l'égliue.
 - 327 Z. 4 lies: ληστῶν.
-

2261 41



3 2044 073 425 878

